

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN ÉTUDES QUÉBÉCOISES

PAR
MANON BUSSIÈRES

«LES PRATIQUES RELIGIEUSES
DANS LE DIOCÈSE DE NICOLET, 1855-1955»

26 AVRIL 2002

2125

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

Résumé

Le caractère essentiellement rural du diocèse nicolétain confère-t-il quelques particularités aux pratiques religieuses et aux dévotions ? Ce caractère fait-il des diocésains des personnes ferventes et pieuses, très respectueuses du prescrit religieux, même dans les années d'après-guerre, au moment où se produit un certain décrochage dans les milieux plus urbanisés et plus industrialisés ? À partir des rapports paroissiaux des années 1855 à 1955, nous répondons à ces questions en retraçant l'évolution des pratiques religieuses obligatoires (confession, communion et assistance à la messe dominicale) et surérogatoires (communion fréquente, jeûne et abstinence alimentaires, participation aux associations religieuses et dévotions). Les pratiques entourant les rites de passage (baptême, mariage, sépulture) et les prescriptions à l'égard du paiement des redevances à l'Église, de la tempérance, du repos dominical et des conduites à proscrire (luxue, usure, blasphème, etc.) font aussi partie de notre analyse.

Notre étude s'intéresse notamment au rôle de l'encadrement paroissial et de la diffusion du liguorisme dans la modification des comportements religieux. Elle montre que, durant toute la période étudiée, les Nicolétains sont soucieux de se conformer aux prescriptions religieuses. Avec le resserrement progressif de l'encadrement paroissial et la meilleure diffusion de la doctrine chrétienne, de nouveaux modèles de conduites s'imposent chez le clergé et les fidèles, entraînant un redressement des pratiques religieuses obligatoires à la fin du XIX^e siècle et surérogatoires au début du siècle suivant. Les taux d'observance s'élèvent alors pour atteindre un seuil de pratique quasi-unanime qui perdure jusqu'au milieu des années 1950. L'étude des prescriptions morales nuance cependant le tableau dressé précédemment. Alors que le paiement des redevances se fait plus fidèlement et que le repos dominical demeure bien observé, le respect de la tempérance et des interdits moraux oscille de façon cyclique, selon les sensibilités cléricales et les comportements adoptés par les fidèles. Mais, de façon générale, le constat reste le même : les curés sont généralement satisfaits de la pratique religieuse de leurs fidèles qui ne sont pas à l'abri de faiblesses passagères. Rares sont les pécheurs rebelles et invétérés.

Remerciements

Au terme de cette étape de mon parcours universitaire, je souhaite remercier tous ceux qui ont contribué d'une façon ou d'une autre à ce mémoire. Je remercie tout particulièrement MM. René Hardy et Jean Roy, respectivement directeur et co-directeur de ce mémoire, pour leur patience, leurs conseils, leurs commentaires constructifs et la confiance qu'ils ont placés en moi.

Je remercie aussi mes proches : Agathe, Nathalie et Josée qui se sont intéressées à mon travail et ont toutes à leur façon participé à l'élaboration de ce produit. Un merci tout spécial à Jean-François et Karine qui ont bien voulu me donner un coup de main de temps en temps en partageant avec moi une partie de leurs connaissances.

Je tiens à témoigner ma reconnaissance à mes parents, Maurice et Ginette, pour l'appui sans réserve qu'ils manifestent envers tout ce que j'entreprends, pour l'intérêt et l'importance qu'ils accordent à mes études et à mes projets quels qu'ils soient. Sans leur appui, je n'aurais pu me rendre aussi loin.

Un grand merci aux membres du Centre interuniversitaire d'études québécoises pour leur ouverture d'esprit, leurs suggestions et leur soutien, ainsi qu'à tous ceux qui par leur intérêt, leur curiosité, leur point de vue extérieur et leur écoute attentive ont su raviver ou entretenir la flamme : ma passion pour l'histoire.

Table des matières

Résumé	ii
Remerciements	iii
Table des matières	iv
Liste des tableaux	vi
Liste des graphiques	viii
Liste des abréviations	x
 Introduction	 1
 Chapitre I Les institutions paroissiales et la diffusion de la doctrine chrétienne	 19
a) Le resserrement du réseau paroissial	19
- La situation religieuse diocésaine et paroissiale aux XIX ^e et XX ^e siècles	20
- La disponibilité et la qualité du clergé	25
b) L'éducation religieuse	35
- Le catéchisme	36
- L'institution scolaire	41
- Les prédications d'exception : missions, retraites, jubilé et triduum	49
c) Les confréries et associations religieuses	53
 Chapitre II Les pratiques entourant les rites de passage et les pratiques religieuses obligatoires	 63
a) Pratiques liées aux rites de passage	64
- La naissance	64
- Le mariage	68
- La mort	74
b) Pratique pascale : confession et communion	78
c) Pratique dominicale : assistance à la messe les dimanches et fêtes	90

Chapitre 3	Le respect des pratiques religieuses et des comportements moraux suggérés	101
a)	Les pratiques religieuses suggérées	101
-	La communion fréquente	102
-	Le jeûne et l'abstinence alimentaires	107
-	Le nombre et le zèle des associés	113
-	Les dévotions	118
b)	Les prescriptions morales	127
-	Le paiement des redevances à l'Église	127
-	La tempérance	136
-	Le repos dominical	149
-	Les désordres : l'usure, le luxe, le blasphème, la danse, etc.	153
Conclusion		167
Bibliographie		177
Annexes		196
Carte 1		
Itinéraires de quelques tournées de visites pastorales, 1853-1855		197
Carte 2		
Itinéraires de quelques tournées de visites pastorales, 1881-1886		198
Carte 3		
Le diocèse de Nicolet en 1955		199
Liste 1		
Les paroisses retenues pour l'enquête		200
Liste 2		
Les paroisses retenues pour l'enquête		201

Liste des tableaux

Tableau I-1	
Les populations paroissiales dans le diocèse de Nicolet, 1855-1950	24
Tableau I-2	
Ratio prêtre/fidèles dans le diocèse nicolétain, 1852-1955	27
Tableau I-3	
Effectifs des frères et sœurs dans le diocèse de Nicolet, 1895-1955	31
Tableau I-4	
Implantation des communautés enseignantes dans l'ensemble du diocèse nicolétain, 1855-1955	32
Tableau I-5	
La fréquence des retraites paroissiales dans les diocèses de Nicolet et de Joliette, 1881-1925	52
Tableau I-6	
Nombre moyen d'associations par paroisse dans les diocèses de Nicolet et de Joliette, 1855-1955	55
Tableau I-7	
Répartition des paroisses selon le nombre moyen d'associations par paroisse dans les diocèses de Nicolet et de Chicoutimi, 1875-1955	56
Tableau II-1	
Pourcentage d'abstentions à la confession et à la communion dans le diocèse nicolétain, 1855-1954	81

Tableau II-2	
Nombre moyen d'abstentions à la confession et à la communion dans le diocèse de nicolétain entre 1857 et 1954	82
Tableau II-3	
Comparaison du taux moyen d'abstentions à la communion pour les paroisses riveraines du fleuve et celles situées sur le front pionnier, 1855-1873	87
Tableau III-1	
Nombre de familles nicolétaines qui négligent de payer leurs redevances à l'Église, 1884-1939	130
Tableau III-2	
Nombre de débits licenciés dans les paroisses nicolétaines, 1857-1949	142
Tableau III-3	
Nombre d'ivrognes dans les paroisses nicolétaines, 1869-1939	146

Liste des graphiques

Graphique I-1	
Assiduité des enfants à assister au catéchisme, 1872-1873	39
Graphique I-2	
Assiduité des parents à envoyer leurs enfants au catéchisme, 1885-1955	41
Graphique I-3	
Consultation sur le choix des instituteurs et des institutrices, 1910-1940	44
Graphique I-4	
Assiduité des parents à envoyer leurs enfants à l'école, 1884-1915	48
Graphique II-1	
Naissance illégitime dans le diocèse nicolétain, 1869-1947	68
Graphique II-2	
Concubinaires dans le diocèse nicolétain, 1869-1954	70
Graphique II-3	
Personnes mariées vivant séparées dans le diocèse nicolétain, 1869-1937	71
Graphique II-4	
L'entretien du cimetière dans les paroisses nicolétaines, 1910-1947	77
Graphique II-5	
Observance du précepte dominical dans le diocèse de Nicolet, 1869-1954	93

Graphique III-1	
Fréquence des communions dans le diocèse de Nicolet, 1869-1954	104
Graphique III-2	
Observance du jeûne dans le diocèse de Nicolet, 1884-1954	108
Graphique III-3	
Observance de l'abstinence alimentaire dans le diocèse de Nicolet, 1884-1954	110
Graphique III-4	
Les associés sont-ils nombreux ? Diocèse de Nicolet, 1884-1939	115
Graphique III-5	
Le zèle des associés dans le diocèse de Nicolet, 1869-1939	116
Graphique III-6	
Négligence dans le paiement des bancs dans le diocèse de Nicolet, 1884-1915	134
Graphique III-7	
Présence d'une société de tempérance dans les paroisses du diocèse de Nicolet, 1884-1939	138
Graphique III-8	
Le respect des règlements de la Société de Tempérance dans le diocèse de Nicolet, 1910-1939	140
Graphique III-9	
Présence de l'usure dans le diocèse de Nicolet, 1884-1939	155
Graphique III-10	
Présence du luxe dans le diocèse de Nicolet, 1872-1945	158

Liste des abréviations

AEC : Archives de l'évêché de Chicoutimi

AEJ : Archives de l'évêché de Joliette

AEN : Archives de l'évêché de Nicolet

AETR : Archives de l'évêché de Trois-Rivières

coll. : collection

collab. : collaborateur

CNRS : Centre national de recherches scientifiques

dir. : directeur(s)

éd. : éditeur, édition

IQRC : Institut québécois de recherche sur la culture

PUF : Presses universitaires de France

PUL : Presses de l'Université Laval

PUM : Presses de l'Université de Montréal

RHAF : Revue d'histoire de l'Amérique française

s. d. : sans date

s. n. : sans nom d'éditeur

s. l. : sans lieu d'édition

SCHEC : Société canadienne d'histoire de l'Église catholique

UQAM : Université du Québec à Montréal

UQTR : Université du Québec à Trois-Rivières

Introduction

Cette étude de l'évolution des pratiques religieuses dans le diocèse de Nicolet se veut une analyse du vécu religieux au cours des années 1855-1955. Elle se rattache à un riche corpus historiographique et se réclame plus particulièrement de la sociologie religieuse lebrasienne.

a) Historiographie

En France, les études quantitatives de la religion se sont appropriées une large place dans l'historiographie religieuse. Gabriel Le Bras¹ s'attache le premier à l'étude statistique et géographique des pratiques religieuses françaises. Dans un souci d'explication sociologique de la situation religieuse en France dans les années 1950, il cartographie le respect de la pratique dominicale et du devoir pascal. Il cherche ainsi à déterminer les facteurs qui ont conduit à la chute du nombre de catholiques pratiquants. Pour faciliter son analyse, il catégorise les fidèles et les paroisses selon leur type d'observance du prescrit religieux. Fernand Boulard² s'inspire de ces enseignements et présente, dans l'un de ses ouvrages, l'influence de la région culturelle sur la pratique dominicale dans les villes françaises. Maintes monographies diocésaines poursuivent l'exploration lancée par Boulard et Le Bras. Avec la parution

¹ Voici les principaux ouvrages de Gabriel LeBras : *Études de sociologie religieuse*. Paris, PUF, 1955-1956, 2 tomes et *L'Église et le village*, Paris, Flammarion, 1976, 289 p.

² Fernand Boulard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*. Paris, Éditions Économie et Humanisme et Éditions ouvrières (coll. Sociologie religieuse, n° 1), 1954, 159 p. Fernand Boulard a collaboré avec Jean Rémy et Michel Decreuse pour l'étude *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*. Paris, Éditions Économie et Humanisme et Éditions ouvrières (coll. Sociologie religieuse, n° 6), 1968, 213 p.

de leur atlas en 1980, François-André Isambert et Jean-Paul Terrenoire³ couronnent les efforts de leurs prédécesseurs en dressant un tableau général de la pratique religieuse française.

Du côté d'une histoire qui privilégie une approche plus qualitative du fait religieux, Jean Delumeau⁴ s'intéresse aux difficultés de la confession du XIII^e au XVIII^e siècle et le Groupe de la Bussière⁵ traite des pratiques de la confession des Pères du désert à Vatican II. Ces ouvrages s'étendent sur une longue période et aident à contextualiser les comportements religieux catholiques. Michel Lagrée, pour sa part, lie l'histoire culturelle et l'histoire religieuse⁶. Il présente le fait religieux autant comme un élément de résistance au changement que comme un facteur relatif de progrès. Cette marche vers le progrès est cependant dirigée et encadrée par les prêtres. Puisant dans l'héritage de la sociologie religieuse, Lagrée élabore une typologie de paroisses, basée sur l'implication des fidèles dans l'accomplissement de leurs devoirs religieux. Plus récemment, les parutions européennes s'intéressent davantage aux interdits sexuels, à l'identité religieuse et à la paroisse⁷.

³ Leur étude s'intitule *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France*. Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques et Éditions du CNRS, 1980, 187 p.

⁴ L'ouvrage retenu ici, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIII^e-XVIII^e siècle*. Fayard et Librairie Générale Française (coll. Le Livre de Poche références, n° 2635), 1992 (1^{re} édition : 1964), 159 p. fait partie d'une production impressionnante d'études à caractère religieux, dont *Histoire vécue du peuple chrétien*. Toulouse, Éditions Privat, 1979.

⁵ Le recueil a pour titre *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*. Paris, Éditions du Cerf, 1983, 298 p.

⁶ *Religion et culture en Bretagne, 1850-1950*. Paris, Fayard, 1992, 601 p.

⁷ Beaucoup d'analyses abordent des thèmes comme l'ultramontanisme et les mentalités religieuses. Deux volumes se distinguent toutefois des autres par leur sujet d'étude. Il s'agit de Guy Bechtel, *La chair, le diable et le confesseur*. Paris, Plon (coll. Le doigt de Dieu), 1994, 438 p. et de Grace Davie et Danièle Hervieu-Léger, dir., *Identités religieuses en Europe*. Paris, Éditions La Découverte (coll. Recherches), 1996, 335 p.

En territoire québécois, la religion est également un sujet qui fait couler beaucoup d'encre. Deux bilans historiographiques relativement récents, l'un de Brigitte Caulier et l'autre de Guy Laperrière, traitent dans le détail de la production scientifique en histoire religieuse tandis qu'un troisième, celui de Jean Roy, retrace les influences françaises sur l'historiographie religieuse québécoise⁸. Ces auteurs relèvent dans leur texte le passage, dans les années 1950-1960, d'une histoire des institutions et des idéologies à une histoire des pratiques et du vécu religieux. Louis-Edmond Hamelin⁹ entame cette rupture en publiant deux études d'inspiration lebrasienne. La première se propose de présenter l'état de la sociologie religieuse au Canada français et la seconde traite du recrutement séculaire du clergé pour les années 1760 à 1950. Dans le sillage de Hamelin et de la sociologie religieuse, certains travaux réfutent la thèse de la domination sans conteste du clergé québécois sur la société depuis la Nouvelle-France jusqu'aux années 1960. Parmi ceux-ci, *L'Église et le village au Québec, 1850-1930. L'enseignement des cahiers de prônes*¹⁰ dont les auteurs utilisent les concepts de contrôle social et de cléricalisme pour présenter des éclaircissements importants sur le rôle et l'influence du curé dans la paroisse. L'étude de Colette Moreux, *Fin d'une religion ? Monographie d'une paroisse canadienne-française* (1960) et l'étude de Lucia Ferretti qui traite de la question sociale, de la

⁸ Brigitte Caulier, « Le sentiment religieux », dans Pierre Hurtubise et Jean-Marie Leblanc, dir., *Status quæstionis*. Ottawa, Université Saint-Paul, 1994, pp. 46-59 ; Guy Laperrière, « L'évolution de l'histoire religieuse au Québec depuis 1945 : le retour du pendule ? », dans Yves Roby et Nive Voisine, dir., *Érudition, humanisme et savoir*. Actes du colloque en l'honneur de Jean Hamelin tenu en novembre 1994. Sainte-Foy, PUL, (coll. Culture française d'Amérique), 1996, pp. 331-348 et Jean Roy, « Quelques influences françaises sur l'historiographie religieuse du Québec depuis les dernières décennies », *RHAF*. Vol. 51, n° 2, automne 1997, pp. 301-316.

⁹ Les deux documents d'Hamelin sont : *Quelques matériaux de sociologie religieuse canadienne*. Montréal, Les Éditions du Lévrier (coll. Sociologie et pastorale), 1956, 156 p. et « Évolution numérique séculaire du clergé catholique dans le Québec », *Recherches sociographiques*. Vol. 2, avril-juin 1961, pp. 189-241

¹⁰ Serge Gagnon et René Hardy, dir., *L'Église et le village au Québec, 1850-1930. L'enseignement des cahiers de prônes*. Montréal, Leméac, 1979, 174 p.

religion comme facteur d'intégration à la ville entre 1848-1930 tracent respectivement un portrait global de la religion vécue dans les paroisses à l'étude¹¹. Ces travaux se joignent à un corpus historiographique qui, depuis les années 1960, se préoccupe davantage de la base de la hiérarchie ecclésiastique que de son sommet.

La thèse qui postule une pratique religieuse quasi-unanime depuis des siècles ne résiste pas à l'analyse de l'évolution des pratiques religieuses, telles que décrites dans les rapports paroissiaux. René Hardy et Jean Roy¹², au début des années 1980, observent les changements survenus dans les comportements religieux dans le diocèse trifluvien entre 1850 et 1900 qu'ils expliquent surtout par un resserrement de l'encadrement clérical. Ce même facteur explicatif est repris par Christine Hudon¹³ dans son étude sur le diocèse de Saint-Hyacinthe (1820-1875).

Cette production scientifique des dernières décennies a remis en question certaines thèses proposées par l'histoire religieuse traditionnelle qui est davantage tournée vers l'histoire institutionnelle. Elle a aussi suscité des débats à propos de

¹¹ Colette Moreux, *Fin d'une religion ? Monographie d'une paroisse canadienne-française*. Montréal. PUM, 1969, 485 p. et Lucia Feretti, *Entre voisin. La société paroissiale en milieu urbain : Saint-Pierre-Apôtre de Montréal, 1848-1930*. Montréal, Boréal, 1992, 264 p.

¹² Deux articles de René Hardy et de Jean Roy analysent les comportements religieux soit « Encadrement social et mutation de la culture religieuse en Mauricie, 1850-1900 », dans Yvan Lamonde, dir., *Les régions culturelles*. Québec, IQRC (coll. Question de culture, n° 5), 1983, pp. 61-79 et « Mutation de la culture religieuse en Mauricie », dans Joseph Goy, Jean-Pierre Wallot et Rolande Bonnain, dir., *Évolution et éclatement du monde rural : Structures, fonctionnement et évolution différentielle des sociétés rurales françaises et québécoises 17^e-18^e siècles*. Actes du colloque franco-québécois d'histoire comparée tenu à Rochefort-sur-mer en 1982, Paris et Montréal, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales et PUM, 1986, pp. 397-415.

¹³ L'étude de Christine Hudon prend la forme d'une monographie diocésaine, *Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820-1875*. Sillery, Septentrion, 1996, 469 p.

l'interprétation de l'évolution des pratiques religieuses au XIX^e siècle¹⁴. Deux conceptions s'affrontent. Louis Rousseau et Frank G. Remiggi¹⁵ expliquent le redressement de la pratique religieuse par un renouvellement de la foi des fidèles après les Rébellions. Ils avancent que, dans une conjoncture de crise, les fidèles transforment leur système de valeur rapidement et durablement, si bien qu'en 1860 ce processus de changement est arrivé à maturité : une pratique religieuse uniforme est un trait commun à tous les Canadiens français. Cette hypothèse, même si elle paraît moins tranchée, est toujours défendue dans leur plus récent ouvrage, *Atlas historique des pratiques religieuses. Le Sud-Ouest du Québec au XIX^e siècle*. René Hardy et Jean Roy conçoivent autrement ce phénomène. Ils le situent dans la longue durée et l'associent, en ce sens, à une acculturation des fidèles résultant d'un meilleur encadrement social. La religion prescrite et vécue coïncidant de plus en plus, le redressement dévoile et accentue ainsi le cheminement vers une religion d'habitude qui caractérisera la société québécoise durant plusieurs années.

Deux mémoires de maîtrise se sont inspirés des travaux précédents et ont poursuivi les études du vécu religieux à l'échelle de deux diocèses québécois. Pascale Dupont¹⁶ a orienté son analyse sur le diocèse de Chicoutimi entre 1886 et 1951. Elle a décidé d'appréhender les comportements religieux saguenayens, leur conformité et leur déviance par rapport au prescrit catholique, comme des indicateurs de la foi.

¹⁴ Christine Hudon, *op. cit.*, pp. 11-12. Cette historienne résume bien ce débat. En effet, ses propos insistent sur les thèses sous-jacentes aux notions de « réveil » et de « renouveau » et sur leurs implications respectives.

¹⁵ Parmi les articles de Louis Rousseau, un article résume bien sa pensée : « Crise et réveil religieux dans le Québec du 19^e siècle », *Interface*. Vol. 11, n° 1, janvier-février 1990, pp. 24-31.

¹⁶ Pascale Dupont analyse les pratiques religieuses dans le cadre d'un mémoire de maîtrise : *Conformité et déviance. La pratique religieuse au Saguenay, 1886-1951*. M.A. (Études régionales), Chicoutimi, Université du Québec à Chicoutimi, 1995, 172 p.

Dans une étude semblable, Jean-François Inizan¹⁷ porte son attention sur l'évolution des pratiques religieuses dans le diocèse de Joliette de 1850 à 1960. Après avoir fait la démonstration d'un resserrement de l'encadrement clérical dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, ces deux études prouvent son incidence sur l'uniformisation des pratiques religieuses obligatoires et présentent aussi ses limites en abordant le respect des autres prescriptions religieuses et morales. Qu'en est-il dans le diocèse de Nicolet, territoire ciblé pour la présente enquête ? Ce territoire a déjà fait l'objet de quelques études spécifiques, mais aucune n'a été consacrée à l'analyse de la pratique religieuse, d'où l'intérêt d'un tel travail.

b) La région étudiée : le diocèse nicolétain

Après des démarches amorcées depuis 1876, le diocèse de Nicolet est formé en 1885 à même une partie du diocèse de Trois-Rivières. Seules les paroisses de la rive sud du fleuve Saint-Laurent sont impliquées dans cette scission. Elles relèveront désormais du siège épiscopal établi à Nicolet. Le territoire desservi par le nouvel évêque comprend les comtés de Nicolet, de Yamaska, de Drummond et d'Arthabaska¹⁸.

Au milieu du XIX^e siècle, ce territoire inclut deux zones de peuplement : les seigneuries et les *townships*. Les paroisses, appartenant à la première zone, sont situées près des rives du Saint-Laurent et de ses principaux affluents, c'est-à-dire les rivières Nicolet, Bécancour, Gentilly et Saint-François. Ces paroisses, plus anciennes

¹⁷ Jean-François Inizan, *L'évolution des pratiques religieuses dans le diocèse de Joliette, 1850-1960*. Mémoire de M.A. (Histoire), Rennes, Université de Rennes 2, 1998, 116 p.

¹⁸ Une carte représentant la superficie couverte par le diocèse nicolétain en 1955 se trouve annexe, carte 3.

et plus densément peuplées, sont composées majoritairement de Canadiens français. Seulement certains établissements comptent une population d'une autre origine. Parmi eux, une partie des territoires de Saint-François-du-Lac et de Bécancour est occupée, depuis le XVII^e siècle, par les réserves amérindiennes des Abénaquis d'Odanak et de Wôlinak. Puis, au XVIII^e siècle, des Acadiens viennent s'implanter près du Lac Saint-Paul dans les limites de la future paroisse de Saint-Grégoire. Peu d'immigrants se joindront à cet ancien peuplement qui possède des infrastructures bien établies. Dans les années 1850, les vieilles paroisses sont toutes dotées d'une église, d'un presbytère et d'un curé résidant. Sans entrer dans les détails de leur évolution socio-économique, nous pouvons avancer que, durant la période étudiée, l'agriculture occupe une majorité d'individus et qu'aux activités agricoles se greffent des activités commerciales et industrielles. Il n'y a pas de ville proprement dite, sauf peut-être le centre épiscopal et administratif de Nicolet au XX^e siècle, mais une pluralité de villages.

La colonisation des *townships* débute vers 1825-1830 pour atteindre un sommet en 1850 et comprend deux mouvements migratoires distincts. Le premier concerne la migration des Canadiens français qui quittent les établissements plus anciens, soit les seigneuries près du fleuve Saint-Laurent ou celles de la vallée du Richelieu, pour s'établir dans les cantons les plus près d'eux. Ces migrations s'effectuent le long des affluents du fleuve Saint-Laurent. Les rivières Yamaska, Saint-François, Nicolet, Bécancour et Gentilly sont autant de trouées dans la forêt qui permettent la colonisation des Cantons de l'Est. Le second mouvement migratoire est celui qui permet à des Britanniques, catholiques ou protestants, de s'installer tout au sud dans la partie plus surélevée du diocèse nicolétain. Par le chemin Craig, une route de colonisation, les anglophones pénètrent dans les cantons de Chester, Tingwick,

Kinsey et Durham. Cette présence britannique, bien qu'en moindre proportion, est toujours attestée à la fin du XIX^e siècle.

Sur ce front pionnier se pratique une agriculture de colonisation jumelée à l'exploitation forestière. Le commerce de la potasse et de la « perlasse », obtenues par combustion du bois franc, permet aussi aux colons de se procurer les denrées de premières nécessités au début des défrichements. Le nombre de terres en culture augmente tant et si bien qu'à la fin du XIX^e siècle, cette partie des Cantons de l'Est est reconnue comme une région agricole productive et à la fine pointe des innovations. Quant à l'activité industrielle, elle apparaît tardivement et se concentre autour de deux pôles : Victoriaville et Drummondville. Tout d'abord, des entreprises basées sur des capitaux locaux et ayant des ramifications jusque dans les communautés paroissiales voisines s'implantent au tournant du XX^e siècle à Victoriaville. Ces entreprises sont axées sur le travail des matières premières : le bois et le métal. L'incorporation du village de Sainte-Victoire d'Arthabaska en 1891 et la situation géographique transitoire de cette localité située entre la plate-forme de Québec et les Appalaches, à proximité du chemin de fer, incitent les entrepreneurs à s'y installer. Drummondville, de son côté, est plutôt favorisée par ses ressources hydrauliques qui, au début du XX^e siècle, attirent de petites entreprises de transformation. Ce n'est que dans les années 1910-1920, que des industries mobilisant des capitaux étrangers font leur apparition dans ce milieu urbain. Ces industries œuvrent principalement dans le textile et, dans l'après-guerre, s'ajoutent la production de papier et la fabrication d'appareil électrique. L'augmentation de la population urbaine dans le premier tiers du XX^e entraîne alors une subdivision des paroisses mères à Victoriaville et Drummondville.

Malgré l'existence de ces aires industrielles, le diocèse nicolétain possède un caractère rural et agricole très marqué, et ce, même encore aujourd'hui. Sa population

majoritairement francophone et catholique est répartie au sein de 73 paroisses en 1955. Pour les fins de cette étude, une sélection d'une vingtaine de paroisses fut opérée de manière à représenter la diversité des caractéristiques géographiques et socio-économiques du diocèse : paroisses riveraines plus anciennes et celles plus récentes du front pionnier établies au milieu du XIX^e siècle, habitats rural et urbain¹⁹.

c) Problématique

L'évolution de la situation religieuse québécoise au XIX^e siècle est fortement marquée par les événements insurrectionnels de 1837-1838 qui effraient les autorités bas-canadiennes, d'autant plus qu'ils se produisent dans le contexte de l'effervescence révolutionnaire européenne. Le gouvernement colonial, bénéficiant à ce moment du support de l'Église catholique, cherche à se la concilier davantage parce qu'elle prône la soumission et l'obéissance à l'autorité établie. Ce sentiment favorable permet aux évêques de prendre des initiatives qui leur étaient auparavant refusées. Ils recrutent des prêtres et des religieux à l'extérieur du pays et réorganisent l'institution ecclésiale. Cette réorganisation des années 1840 se donne pour objectif de mieux ancrer les enseignements religieux dans le cœur des fidèles. Pour ce faire, un tel projet se modèle sur les recommandations du Concile de Trente (1545-1563) qui proposait une formation religieuse remaniée et continue pour les clercs, « car le peuple est à la ressemblance de ses éducateurs²⁰. »

La volonté d'encadrement paroissial de l'institution ecclésiale québécoise au milieu du XIX^e siècle impliquera la création de nouvelles cures et l'implantation de

¹⁹ Pour une liste complète des paroisses sélectionnées, voir la liste 1 en annexe.

²⁰ Philippe Loupès, *La vie religieuse en France au XVIII^e siècle*. Paris, SEDES (coll. Regards sur l'histoire), 1993, p. 64

communautés religieuses ce qui se traduira par un resserrement du réseau paroissial et une baisse du ratio prêtre\fidèles. Elle se manifestera également par une meilleure diffusion de la doctrine chrétienne qui passe par la mise en place et la consolidation d'une structure d'enseignement scolaire et catéchistique, l'établissement d'associations et de confréries pieuses ainsi que le recours aux missions, retraites et jubilé. La paroisse devient alors une cellule de base pour l'encadrement des fidèles. Elle est le foyer privilégié par l'Église pour organiser leur évangélisation et pour surveiller l'adéquation de leurs actes à l'idéal chrétien. La multiplication et la consolidation des institutions paroissiales au XIX^e siècle favoriseront l'imprégnation religieuse de la vie quotidienne des fidèles. Cette imprégnation renforcera l'influence du curé et, par le fait même, son pouvoir d'intervention au sein de la communauté catholique.

La fidélité aux prescriptions religieuses, étant largement tributaire du type d'encadrement paroissial exercé par le curé, il est nécessaire de s'attarder à en examiner la nature dans le diocèse de Nicolet, où l'étroit maillage paroissial, c'est-à-dire la dispersion d'une population peu nombreuse au sein de multiples paroisses de taille réduite, laisse présager un contrôle cléricale important. Il sera de mise de vérifier la nature de l'influence cléricale et de voir si elle subit diverses modifications, au fil des ans, selon les paroisses étudiées. L'ancienneté d'un peuplement jouera-t-il en faveur de l'exercice d'un contrôle social plus grand de la part du curé et de ses partenaires : les religieux ? Ce contrôle sera-t-il moindre dans les communautés paroissiales situées sur le front pionnier ou dans celles qui seront affectées par l'urbanisation et l'industrialisation? Ces questions pourront être résolues en examinant le zèle déployé par le prêtre dans son ministère paroissial, principalement son implication dans les associations ou confréries et dans l'enseignement religieux qu'il ait lieu à l'église ou à l'école. Une analyse des taux de participation des paroissiens à ces mêmes enseignements, et à ceux prodigués durant les missions ou les retraites,

permettra d'évaluer l'impact et l'intériorisation possibles d'une telle "christianisation". Tous ces exercices religieux visant à « entretenir et [à] accentuer la vitalité religieuse²¹ » des paroissiens influenceront possiblement les pratiques religieuses par l'encadrement qu'il en résulte.

Ce type d'encadrement renvoie au rôle central du curé dans les communautés paroissiales, surtout rurales, et à la notion de contrôle social. Selon Serge Gagnon et René Hardy²², l'Église catholique au-delà de ses propres fonctions parvient à proposer ses prescriptions comme des normes acceptées et valorisées par la société. Elle codifie le prescrit et le proscriit et exerce ainsi un certain contrôle sur les fidèles. Ce contrôle influence des pratiques religieuses comme l'assistance à la messe dominicale et le respect du précepte pascal. Le redressement de ces pratiques dans la seconde moitié du XIX^e siècle se fonde, non seulement sur un encadrement clérical accru, mais aussi sur la théologie morale d'Alphonse de Liguori. Le liguorisme, largement diffusé à partir du milieu du XIX^e siècle, propose aux confesseurs une plus grande mansuétude envers le pénitent et promeut une nouvelle conception de la confession et de la communion tout en combattant la croyance, plus rigoriste, en l'indignité de l'homme à les recevoir. Cette conception envisage plutôt ces sacrements comme une nourriture spirituelle fortifiant l'âme du pécheur. L'utilisation du délai d'absolution, pratique courante antérieurement, tend alors à disparaître, ce qui permet à un plus grand nombre de catholiques de communier dans le temps pascal. Cet adoucissement des prescriptions catholiques de la pénitence et de la communion permet un

²¹ Jean Roy, « Religion et vie quotidienne à Saint-Boniface au XIX^e siècle : une contribution à l'étude de la piété populaire en Mauricie », dans François LEBRUN et Normand SÉGUIN, éd., *Sociétés villageoises et rapports villes-campagnes au Québec et dans la France de l'Ouest, XVII^e-XX^e siècles..* Actes du colloque franco-québécois tenu à Québec en 1985, Trois-Rivières, UQTR (Centre de recherches en études québécoises), 1987, p. 409.

²² Serge Gagnon et René Hardy, dir., *op. cit.*, p. 12.

rapprochement entre la religion pratiquée par les fidèles et celle prescrite par l'institution catholique, ceci expliquerait, en partie, qu'il y ait redressement de la pratique religieuse au XIX^e siècle.

L'amélioration du taux de participation aux diverses cérémonies religieuses est le fait aussi de la romanisation des manifestations extérieures de la foi, c'est-à-dire de la valorisation d'une piété à l'italienne, festive et démonstrative. Cette nouvelle sensibilité, liée à la montée de l'ultramontanisme québécois, fait du catholicisme une religion plus humaine, plus compréhensive envers la faiblesse des pécheurs, et donc plus près des masses et de leur quotidien²³. Par l'octroi d'indulgences, elle encourage la pratique de divers exercices de piété : processions, pèlerinages, retraites et adhésion à des congrégations religieuses. Elle entraîne cependant un resserrement de la discipline hiérarchique, et représente surtout un moyen de canaliser la piété des fidèles et de l'orienter vers les exigences cléricales.

Dans quelle mesure ce resserrement de l'encadrement de la piété infléchira-t-il l'observance des pratiques pascalle et dominicale ? Une uniformisation de ces pratiques étant observée dans le diocèse trifluvien durant la deuxième moitié du XIX^e siècle, il y a fort à parier que ce phénomène se manifestera aussi dans le diocèse nicolétain. Il s'agira de périodiser, de situer et d'analyser le rythme du redressement des pratiques religieuses obligatoires, tout en orientant principalement la recherche du côté de l'encadrement social et religieux. Non seulement l'intérêt se portera sur ce redressement, mais aussi sur l'évolution des pratiques pascales et dominicales au XX^e siècle, ceci afin de vérifier si l'uniformité observée à la fin du XIX^e siècle perdurera jusqu'au milieu du siècle suivant. Simultanément, l'existence probable de différences

²³ Pour plus d'informations, voir Philippe Boutry, *Prêtres et paroisses au pays du curé d'Ars*. Paris, Édition du Cerf, 1986. 706 p.

entre le vécu religieux des paroisses rurales, urbaines, anciennes et récentes (front pionnier) pourra faire l'objet d'une vérification. Les données de la présente recherche devront ensuite être comparées avec celles des autres diocèses étudiés afin de cerner les répercussions d'événements paroissiaux, diocésains et québécois sur les gestes religieux, tout cela dans la perspective d'identifier les changements culturels.

L'attestation de la conformité des attitudes paroissiales face au prescrit religieux concernant la naissance, le mariage et la mort ne fait cependant aucun doute et représentera un indice de la pénétration et de l'enracinement de la religion catholique dans la culture des fidèles. Derrière leur apparente immobilité, nous verrons qu'il se produit là aussi une évolution de l'observance ou du moins du prescrit.

Le resserrement progressif de l'encadrement clérical, la diffusion du liguorisme et de l'ultramontanisme se refléteront probablement davantage sur les pratiques religieuses suggérées, rites plus intimistes, c'est-à-dire accomplis dans la sphère privée, en l'absence du prêtre. L'analyse des perceptions des curés quant à la fréquence des communions, au respect du jeûne et de l'abstinence alimentaires, à l'engagement des fidèles dans les associations pieuses, de même qu'à l'égard de la multiplication des pratiques de dévotion nous permettront de vérifier l'existence d'un redressement similaire à celui des pratiques religieuses obligatoires. Une telle analyse nous renseignera aussi sur l'enracinement de la foi ou du moins sur les comportements des fidèles. Les jugements des prêtres sur le versement ponctuel des revenus curiaux, sur le respect de la tempérance et du repos dominical, ainsi que sur la présence de comportements déviants, par exemple le luxe, l'usure, les danses, les longues fréquentations, seront aussi mis à contribution afin d'indiquer les limites de l'encadrement paroissial et, possiblement celles du redressement de la pratique

religieuse. Comme pour les pratiques religieuses obligatoires, la situation sociale et géographique des paroissiens sera prise en compte pour les pratiques suggérées et les prescriptions morales.

L'analyse de la fidélité religieuse ne pourra se faire, dans le diocèse de Nicolet, qu'entre les années 1855 et 1955 : les rapports annuels étant disponibles seulement après 1855 et les données de ces rapports contenant peu d'informations après 1955 sur les principaux comportements étudiés dans ce mémoire. Nous chercherons tout de même à vérifier si la sécularisation de l'après-guerre serait plutôt associée à un éloignement d'une religion utilitaire qui gagne en importance de 1855 à 1945 mais qui perd progressivement son utilité avec la transformation des conditions de vie et du milieu paroissial²⁴. Une attention toute particulière sera accordée à l'attitude du clergé et des fidèles face à la modernité et à l'arrivée de nouvelles pratiques. Comment cela se traduit-il dans le milieu paroissial ? Assiste-t-on déjà dans les années 1950 à un affaiblissement de la pratique religieuse ? C'est ce que nous tenterons de voir à l'aide des rapports paroissiaux.

d) Sources

Les rapports annuels des paroisses constituent la source principale de cette étude. Ces documents officiels apparaissent à Montréal en 1844. Le XV^e décret du Premier concile provincial de Québec, en 1854, en étend alors l'utilisation à l'ensemble du Québec. Désormais, les missionnaires et les curés seront contraints de produire périodiquement, théoriquement chaque année, un rapport sur l'administration matérielle et spirituelle de leur paroisse qu'ils doivent faire parvenir à l'évêque. Cette

²⁴ Inspiré de Serge Gagnon et René Hardy, dir., *op. cit.*, p. 33.

nouvelle obligation ne paraît pas réjouir les curés qui, dans les années 1850, tardent à s'y conformer. La résistance s'estompe progressivement. Dans les années 1870, la rédaction d'un tel rapport est entrée dans les habitudes curiales, alors que les questionnaires dorénavant imprimés deviennent plus formels et plus détaillés.

Le questionnaire des rapports annuels interroge les curés sur divers thèmes comme la population paroissiale, le nombre de communiant, l'accomplissement du devoir pascal et l'assistance à la messe pour n'en nommer que quelques-uns. Même si les champs d'intérêt demeurent à peu près les mêmes, les questions posées varient toutefois selon les années. Par exemple, les interrogations sur l'émigration aux États-Unis, sur la formation des villages, sur le luxe et sur l'usure apparaissent seulement pendant quelques décennies et traduisent une évolution des préoccupations sociales et religieuses des autorités ecclésiastiques. Parmi les questions constantes, certaines passent d'une formulation appelant une réponse quantitative à une autre incitant le curé à répondre qualitativement. À ces changements s'ajoutent de nouveaux centres d'intérêts, telles les interrogations concernant la communion fréquente et l'Action catholique.

En suivant l'évolution des questions et, bien entendu, des réponses des curés, il sera possible de retracer les mutations des pratiques religieuses nicolétaines. Un tel travail devra cependant prendre en compte que les rapports pastoraux sont remis à l'évêque au moment de la visite paroissiale. Par conséquent, les rapports, loin d'être annuels, se font en moyenne à tous les trois ou quatre ans jusqu'au moment de la création du diocèse de Nicolet en 1885. Après cette date, les visites épiscopales, comme les rapports paroissiaux, se font à tous les deux ans.

La prudence est de mise lorsque l'on interprète les données des rapports annuels. Le curé étant un acteur engagé, il tire avantage à présenter un rapport témoignant du respect de ses paroissiens envers leurs devoirs religieux, à moins qu'il ne cherche à prouver la nécessité d'être muté ou d'être assisté par un vicaire. Il est plausible aussi que certains prêtres masquent la réalité en répondant par des approximations plutôt que par des nombres précis. Il peut également arriver qu'ils obscurcissent ou atténuent certains faits, volontairement ou non, en les interprétant ou en les présentant différemment de la réalité.

La personnalité du curé, sa formation et sa conception du ministère paroissial constituent d'autres points à considérer pour l'étude des rapports paroissiaux²⁵. Un prêtre rigoriste octroiera parcimonieusement son pardon aux fidèles et s'assurera de la contrition du pénitent, alors qu'un autre plus proche de la conception liguriste manifestera une grande mansuétude envers les pécheurs, en absolvant ceux qui manifestent seulement de l'attrition. De telles attitudes se reflèteront sur l'écart entre le nombre de confessions et de communions pascales. Également, d'un officier religieux à l'autre une réponse à une même question peut varier, car la compréhension diffère. Par exemple, pour la confession pascale, certains comptent strictement les fidèles qui se présentent au confessionnal en ce temps, tandis que d'autres y ajoutent ceux qui se confessent après la période prescrite.

Voilà des éléments qui posent le problème de la valeur heuristique des rapports paroissiaux. Pour la mise à contribution de cette source, il s'avère donc primordial de comparer les réponses entre elles, d'une année à l'autre, afin de les valider. Il est également nécessaire de consulter les études déjà réalisées sur les

²⁵ Tout comme l'affirme Christine Hudon, *op. cit.*, pp. 400-404.

rapports paroissiaux, dont il est possible de tirer un enseignement et même un modèle d'analyse. Les critiques déjà formulées face à l'utilisation des rapports nous aide à baliser l'étude envisagée et à prendre conscience des points forts et des limites de la source. La mise à contribution d'autres sources permet de nuancer, d'approfondir et de compléter les informations recueillies dans les rapports. Les dossiers paroissiaux des archives diocésaines, les correspondances des curés, les procès-verbaux de visites épiscopales et les mandements des évêques sont précisément des sources complémentaires validant les informations contenues dans les rapports paroissiaux. Tous ces documents conservés aux archives de l'évêché de Trois-Rivières (1855-1885) et de Nicolet (1885-1955) nous permettront d'étudier les mutations de la culture religieuse nicolétaine et d'approfondir ainsi la connaissance de la culture religieuse québécoise.

L'évolution de la fidélité religieuse dans le diocèse nicolétain sera envisagée à trois niveaux : à l'échelle de la paroisse et du diocèse, puis en comparaison avec les autres diocèses québécois. L'interaction de ces trois niveaux sur un siècle posera les spécificités diocésaines, l'ampleur de l'encadrement clérical, la diffusion du liguorisme et l'acculturation comme des facteurs explicatifs aux changements survenus dans la pratique religieuse. Dans cette optique, le vécu religieux nicolétain des années 1850 aux années 1950 sera analysé comme suit. Le premier chapitre traitera de l'encadrement clérical. Cet encadrement fort important se manifestera, surtout à travers des éléments comme la présence d'un curé résidant et le contrôle de celui-ci sur les écoles, l'enseignement catéchistique et les associations paroissiales. Son efficacité sera accrue par l'implantation de communauté(s) religieuse(s) et complétée par le recours à une pastorale missionnaire qui favorisera une plus grande vitalité religieuse. Dans un second chapitre, il sera de première importance de

s'intéresser aux pratiques religieuses obligatoires et régulières qui sont accomplies sous la supervision du prêtre, en particulier les pratiques pascales et dominicales. La vigilance du curé, jumelée à la pression sociale exercée par le milieu en faveur d'une pratique minimale, inciteront probablement un grand nombre de catholiques à respecter leurs devoirs. Le dernier chapitre concernera les devoirs religieux à observer en l'absence du curé. En situation de conformisme dans les pratiques obligatoires, l'observance des pratiques religieuses suggérées (la communion fréquente, le jeûne et l'abstinence alimentaires, l'implication dans une ou des associations religieuses et les dévotions) et celle de certains comportements moraux prescrits (le paiement des redevances curiales, la tempérance, le repos dominical, etc.) permettront de nuancer les notions de cléricalisme et d'acculturation.

Chapitre I

Les institutions paroissiales et la diffusion de la doctrine chrétienne

Favorisée par le contexte post-rébellion, l'Église catholique québécoise entreprend de réformer les mœurs populaires. Cette volonté se traduit par une insistance nouvelle sur la fréquentation des séances catéchistiques et par une implication de premier plan dans le système scolaire en formation. L'enseignement catéchistique est complété par le recours à une prédication d'exception, en l'occurrence les retraites, missions et jubilé, visant à éveiller la ferveur populaire. L'Église cherche ainsi à améliorer les connaissances religieuses des fidèles et leur respect du prescrit ecclésial. Pour ce faire, la mise en place d'associations paroissiales diverses, contribuant à susciter et à entretenir un esprit de dévotion chez les fidèles, se révèle d'un grand secours. Mais le projet des élites cléricales ne peut se réaliser qu'avec la collaboration, ou du moins l'assentiment de la majeure partie de la population. Il profite également de la croissance des effectifs cléricaux et, principalement, de la consolidation du réseau paroissial. Ce sont les questions qui seront abordées dans ce chapitre sur la formation religieuse des fidèles.

a) Le resserrement du réseau paroissial

Dans les années 1830, la reconnaissance civile des paroisses et la disponibilité de ressources humaines plus considérables rendent possible une réorganisation des structures religieuses. Les migrations de population, notamment vers les Cantons de

l'Est, entraînent la formation de nouvelles communautés. Le nombre d'unités paroissiales est alors appelé à grandir, entre autres pour mieux répartir les territoires de mission et faciliter la desserte des colons catholiques. Les anciennes paroisses sont scindées en des entités autonomes plus petites. Pour assurer un meilleur contrôle des populations dispersées dans l'espace, les autorités religieuses procèdent également à la constitution de nouveaux diocèses. Ce quadrillage de l'espace québécois rapproche l'autorité épiscopale du milieu paroissial, ce qui favorise la propagation de la doctrine chrétienne et prépare sans contredit le terrain à l'uniformisation du paysage religieux¹.

- La situation religieuse diocésaine et paroissiale aux XIX^e et XX^e siècles

La subdivision de l'unique et immense diocèse de Québec donne naissance à divers diocèses, dont celui de Trois-Rivières en 1852. Ce nouveau diocèse couvre alors un vaste territoire. Il englobe les comtés de Champlain, de Saint-Maurice, de Maskinongé, de Yamaska, de Nicolet, de Drummond et d'Arthabaska, « ainsi que vingt-quatre cantons que l'on commençait à ouvrir à la colonisation et qui s'étendaient jusqu'à la frontière américaine² ». Il se compose de 37 paroisses, dont dix-sept sur la rive sud du fleuve Saint-Laurent qui appartiennent au territoire à l'étude dans cette monographie (voir la carte 1 en annexe).

Qu'en est-il de la vie religieuse dans cette partie du diocèse trifluvien ? Notons d'abord que la situation dans les paroisses seigneuriales diffère de celle des

¹ Ollivier Hubert, *Le rite institutionnalisé. La gestion des rites religieux par l'Église catholique du Québec, 1703-1851*. Thèse de Ph.d. (Histoire), Québec, Université Laval, 1997, p. 105.

² Hervé Biron, *Grandeurs et misères de l'Église trifluvienne (1615-1947)*. Trois-Rivières, Éditions trifluviennes, 1947, p. 162. Les données utilisées dans ce paragraphe proviennent de ce même ouvrage.

établissements du front pionnier qui bordent ici ce que l'on nomme les Cantons de l'Est. La desserte des populations de ces nouvelles terres, bien qu'elle s'améliore au fil de la création des missions et des paroisses, demeure tout de même ardue. Les fidèles éloignés, trop peu nombreux, trop dispersés et trop pauvres pour former une paroisse autonome, reçoivent toujours la visite d'un missionnaire, visite qui se fait à intervalles plus ou moins réguliers, ce qui peut entraver le progrès des connaissances religieuses des habitants. Il en est tout autrement dans les anciennes paroisses.

Dans les comtés de Nicolet et de Yamaska, où se trouvent les paroisses riveraines au peuplement plus ancien, la présence d'un prêtre est assurée dès leur fondation. Dans ces anciennes paroisses, où s'exerce un encadrement multiforme et où prédomine un certain conformisme social, la prédication et l'intervention du prêtre se concentrent davantage sur l'enrichissement des connaissances religieuses et l'émulation des fidèles. À mesure que la densité de l'occupation territoriale augmente et que l'aisance matérielle des paroissiens grandit, les demandes d'érection canonique de nouvelles paroisses s'accroissent et le réseau paroissial se modifie. Ces nouvelles entités territoriales s'avèrent, pour la plupart, moins populeuses que les paroisses-mères, mais font face à des conditions financières moins précaires que les communautés paroissiales du front pionnier.

Bien que les limites de la partie sud du diocèse trifluvien demeurent sensiblement les mêmes entre 1852 et 1874, les paroisses et les missions s'y multiplient. Il y a huit érections canoniques dans le comté de Nicolet, trois dans celui de Yamaska, neuf dans Drummond et neuf dans Arthabaska³. L'évolution du nombre

³ Daniel Robert, *Les préoccupations pastorales des évêques de Trois-Rivières à travers les procès-verbaux de visites, 1852-1898*. M.A. (Histoire), Trois-Rivières, UQTR, 1982, p. 67. Toutes les informations concernant les érections paroissiales entre 1852 et 1885 proviennent des pages 64 à 69.

de paroisses peut cependant être trompeur, car certaines sont créées avant l'installation de colons. Il en est ainsi dans le canton d'Aston, où le curé Calixte Marquis s'approprie des terres à des endroits qu'il juge stratégiques. Pour favoriser leur occupation, il réclame l'érection canonique et civile des futures paroisses. Ce genre d'initiative se veut un moyen de remédier aux principaux obstacles au peuplement que sont la spéculation foncière, la précarité du réseau routier et l'absence de services religieux. Cette colonisation, aux dires du promoteur, doit permettre de contrer l'exode des Canadiens français vers les États-Unis, tout en francisant et catholicisant cette partie du diocèse visitée périodiquement par des pasteurs protestants.

La présence non catholique semble effectivement considérable dans le diocèse. Le rapport de la mission de Warwick, en 1859, rapporte que trois chefs de famille catholiques et leurs femmes « ont été pervertis par les Suisses et n'ont aucune religion⁴ ». Ultérieurement, en 1869, le curé de Saint-Thomas-de-Pierreville recense, dans la réserve amérindienne, un colporteur de Bible et une église protestante. Les curés de Nicolet et de Gentilly répondent tous deux, en 1872-1873, qu'il y a une chapelle non-catholique dans leur paroisse. Plus au sud, sur le front pionnier, la situation est plus inquiétante car les premiers habitants étaient d'origine américaine ou britannique. Les communautés paroissiales de Saint-Fulgence-de-Durham et de Saint-Pierre-de-Durham comptent chacune cinq églises non catholiques. Il y en a aussi une à Saint-Frédéric-de-Drummondville, où le prêtre dénonce un ministre anglican et un colporteur de Bible dans son rapport paroissial de 1869.

Ces informations portent à croire que, dans les années 1860-1870, ce que les autorités ecclésiastiques nomment le « péril protestant » est circonscrit à certaines

⁴ Cette citation est tirée des AETR, *Rapport annuel*. Warwick, 1859.

paroisses, situées pour la plupart dans la partie sud du futur diocèse nicolétain. Bien que nombreuses, ces communautés protestantes demeurent largement minoritaires. Leurs effectifs dans le diocèse, loin de croître, diminuent avec les années et se concentrent en certains points du territoire. À Saint-Fulgence-de-Durham, les deux tiers de la population ne sont pas catholiques et à Saint-Patrice-de-Tingwick, 450 protestants cohabitent avec 2 820 catholiques⁵. La présence protestante se résorbe toutefois lors de la cession de seize paroisses-missions et de onze cantons au nouveau diocèse de Sherbrooke en 1874. Un autre réaménagement, celui-là affectant peu les effectifs non-catholiques, se produit en 1876. Deux paroisses sont alors détachées du diocèse de Trois-Rivière pour être annexées au diocèse de Saint-Hyacinthe.

L'un des plus importants changements de l'espace diocésain trifluvien survient en 1885 alors que les 49 paroisses situées sur la rive sud du fleuve Saint-Laurent y sont détachées pour former le nouveau diocèse de Nicolet. De ces paroisses, dix-sept se trouvent dans le comté de Nicolet, neuf dans celui de Yamaska, neuf dans Drummond et quatorze dans Arthabaska. Au moment de la division, le nouveau territoire diocésain est entièrement occupé. Les paroisses qui voient le jour par la suite sont des subdivisions des anciennes paroisses, à l'exception de Sainte-Christine détachée du diocèse de Saint-Hyacinthe à la fin du XIX^e siècle⁶ (carte 2 en annexe). Ces démembrements abaissent les superficies paroissiales et les charges curiales, ce qui laisse croire que la stratégie du clergé diocésain est de fragmenter les paroisses en des unités de petite ou moyenne taille pour faciliter le ministère pastoral (tableau I-1).

⁵ Ces données proviennent des AETR, *Rapports annuels*. 1869 et 1872-1873.

⁶ Jean Roy, « Les revenus des cures du diocèse de Nicolet, 1885-1904 », *SCHEC*. Session d'études 52, 1985, p. 52.

Tableau I-1
Les populations paroissiales dans le diocèse de Nicolet, 1855-1950

Années	Nombre d'habitants catholiques et protestants	Nombre de paroisses	% de paroisses
1855-1860 ¹	3 000 et plus	1/6	16,7 %
	2 000 et plus	2/6	33,4 %
	1 400-1 999	3/6	50,0 %
	1 399 et moins	1/6	16,6%
	799 et moins	0/6	0 %
1872-1873 ²	3 000 et plus	1/12	8,3 %
	2 000 et plus	5/12	41,3 %
	1 400-1 999	2/12	16,7 %
	1 399 et moins	5/12	41,7 %
	799 et moins	3/12	25,0 %
1885 ³	3 000 et plus	3/49	6,1 %
	2 000 et plus	17/49	34,7 %
	1 400-1 999	11/49	22,5 %
	1 399 et moins	21/49	42,8 %
	799 et moins	8/49	16,3 %
1904 ³	3 000 et plus	2/62	3,2 %
	2 000 et plus	14/62	22,6 %
	1 400-1 999	16/62	25,8 %
	1 399 et moins	22/62	51,6 %
	799 et moins	13/62	21,0 %
1932 ⁴	3 000 et plus	2/70	2,9 %
	2 000 et plus	7/70	10,0%
	1 400-1 999	12/70	17,1 %
	1 399 et moins	31/70	72,9 %
	799 et moins	25/70	35,7 %
1950 ⁴	3 000 et plus	7/76	9,2 %
	2 000 et plus	14/76	18,4 %
	1 400-1 999	13/76	17,1 %
	1 399 et moins	49/76	64,5 %
	799 et moins	26/76	34,3 %

Légende

1. Données tirées des 6 rapports annuels disponibles de 1855 à 1860.
2. Données tirées des 12 rapports annuels disponibles en 1872 et 1873.
3. Jean Roy, « Les revenus des cures du diocèse de Nicolet, 1885-1904 », *SCHEC*. Session d'études 52, 1985, p. 57.
4. *Le Canada ecclésiastique*. Montréal, Beauchemin, 1932 et 1950.

Le nombre des paroisses comprenant moins de 1 400 âmes croît jusque dans les années 1930. Malgré une augmentation de la population catholique, seulement deux des 70 paroisses du diocèse renferment alors au-delà de 3 000 personnes. Les effectifs protestants, de leur côté, poursuivent leur diminution⁷. Représentant 2 700 âmes dans tout le diocèse en 1885, ils ne sont plus que 1 558 en 1904, dont 900 à Saint-Fulgence-de-Durham. Les autres se répartissent toujours dans les cantons du sud-ouest, entre Kinsey, Warwick, Tingwick et Grantham.

Le resserrement du maillage paroissial se continue durant tout le XX^e siècle, adoptant, somme toute, un rythme plus lent après 1935. Alors que douze paroisses voient le jour entre 1904 et 1937, M^{gr} Albini Lafortune n'en érige que cinq durant tout son épiscopat de 1938 à 1950⁸. Ces nouvelles entités paroissiales apparaissent dans le milieu urbain en expansion. Quatre concernent l'agglomération drummondvilloise, l'autre Victoriaville. Entre 1950 et 1955, Drummondville et Victoriaville reçoivent chacune deux autres paroisses (voir carte 3). Malgré la légère hausse du nombre de paroisses comprenant 2 000 âmes et plus, celles renfermant moins de 1 400 âmes sont toujours majoritaires dans le diocèse au milieu du XX^e siècle, principalement grâce aux effectifs cléricaux disponibles.

- La disponibilité et la qualité du clergé

La croissance des effectifs cléricaux, amorcée au Québec dès les années 1830, joue en faveur de l'évêque qui veille à ce que chaque paroisse bénéficie des services

⁷ *Ibid.*, p. 53.

⁸ Denis Fréchette, *Le diocèse de Nicolet, 1885-1985*. Nicolet, Société d'histoire régionale de Nicolet, 1985, pp. 3-42.

d'un bon prêtre. La multiplication des vocations et l'arrivée de plusieurs communautés religieuses étrangères, surtout françaises, favorisent les subdivisions de paroisses et l'installation d'un prêtre résidant dans la majorité d'entre elles, et même d'un vicaire dans les plus peuplées. Ces réaménagements ainsi que la baisse du ratio prêtre/fidèles donnent l'occasion au prêtre de devenir un acteur de premier plan dans la communauté paroissiale.

Au début des années 1850, en l'absence de données pour le futur diocèse de Nicolet, le ratio dans l'ensemble du diocèse trifluvien peut être estimé à un prêtre pour 1 765 fidèles (voir tableau I-2). Par la suite, il ne cesse de diminuer. Au début du XX^e siècle, le nombre de fidèles par prêtre concorde avec le "barème romain idéal" d'un prêtre pour approximativement 500 à 700 âmes. Toutefois, après 1945, ce ratio subit une hausse qui est surtout attribuable à l'essor démographique postérieur à la Seconde Guerre mondiale : la croissance de la population diocésaine surpasse alors celle du clergé. L'évêque nicolétain s'en inquiète déjà en 1945 lorsqu'il déclare : « Les conditions de vie actuelles ne favorisent pas l'éclosion des vocations religieuses ou sacerdotales. Rares sont les diocèses qui ne manquent pas de prêtres. Toutes les communautés, ou presque, reçoivent un sujet quand elles en ont besoin de deux⁹. » Malgré tout, les ratios nicolétains se situent toujours parmi les plus bas au Québec. Leur évolution souligne un autre phénomène qui concerne l'ensemble du Québec¹⁰ : à mesure que croît le clergé paroissial, d'autres champs d'activités se développent. On observe, en effet, une hausse du nombre de chapelains, d'aumôniers et de religieux enseignants.

⁹ Circulaire de l'évêque de Nicolet, 28 mars 1945, *MLPC*. Tome 7, n° 38, p. 225.

¹⁰ Nive Voisine, *Histoire de l'Église catholique au Québec 1608-1970*. Montréal, Fides, 1971, p. 63.

Tableau I-2
Ratio prêtre/fidèles dans le diocèse nicolétain, 1852-1955

Année	Nombre de prêtres*	Nombre de prêtres (m.p.**)	Nombre de de fidèles	Ratio général	Ratio m.p.
1852 ¹	51	----	90 000	1/1 765 ----	
1875 ²	59	----	78 000	1/1 322 ----	
1885 ³	79	----	81 000	1/1 025 ----	
1895 ⁴	----	a) 77 b) 81	84 728	----	1/1 100 1/1 046
1905	119	a) 92 b) 98	86 909	1/730	1/945 1/887
1925	166	a) 113 b) 123	83 522	1/503	1/739 1/679
1945	189	a) 124 b) 135	110 953	1/587	1/895 1/821
1955	198	a) 128 b) 145	136 960	1/692	1/1 070 1/945

Légende

* Ce nombre de prêtre comprend l'ensemble du clergé diocésain, excepté les prêtres absents du diocèse pour l'année ou décédés dans l'année.

** L'abréviation **m.p.** réfère au terme ministère paroissial.

a) Ce nombre comprend strictement les curés, les vicaires et les missionnaires œuvrant dans le diocèse.

b) À ceux qui apparaissent en a, sont ajoutés les aumôniers et les chapelains mais en sont exclus l'office diocésain, les séminaristes, les prêtres malades, au repos ou à l'étranger.

1. Pour l'année 1852, les nombres utilisés proviennent d'Antonio Magnan et de Georges Panneton, *Le diocèse de Trois-Rivières. Biographies sacerdotales, organisation diocésaine, notes historiques*. Trois-Rivières, Édition du Bien Public, 1953, 377 p. Le ratio obtenu concerne donc toute l'étendue du nouveau diocèse trifluvien.

2. Les données disponibles, pour cette période, sont tirées du texte d'Alphonse Roux, « M^{re} Marquis et l'érection du diocèse de Nicolet » dans La Société Canadienne d'histoire de l'Église catholique, *Figures nicolétaines*. Nicolet, SCHEC, 1944, p. 41.

3. Les nombres de prêtres et de fidèles cités pour cette année proviennent de Jean Roy, « Le clergé nicolétain, 1885-1904 : aspects sociographiques », *RHAF*. Vol. 35, n° 3, décembre 1981, pp. 383-395.

4. À l'exception de 1905, tous les nombres de prêtres et de fidèles sont extraits du *Canada ecclésiastique*.

Le profil du titulaire de la cure, ses origines, sa formation, sa carrière et sa personnalité se reflètent à divers niveaux sur ses relations avec les paroissiens. L'intégration d'un prêtre à la communauté paroissiale est facilitée par ses origines autant géographiques que sociales. La canadianisation et la ruralisation grandissantes des effectifs cléricaux au milieu du XIX^e siècle jouent en faveur d'un rapprochement entre le clergé paroissial et les fidèles. À l'exemple de celui des autres diocèses québécois, le clergé nicolétain des années 1885-1904 comprend une majorité de « fils de cultivateurs, sans qu'il y ait sur-représentation paysanne¹¹ ». En 1885, l'origine géographique des clercs témoigne de la division toute récente du diocèse de Trois-Rivières, alors que « 66 des 79 prêtres¹² » sont nés sur la rive nord du diocèse trifluvien. Toutefois, le nouveau diocèse comble progressivement ses besoins en personnel pastoral. En 1904, les curés proviennent, en grande partie - 83 prêtres sur 119 -, des paroisses du diocèse surtout celles situées près des rives du fleuve.

Le ministère pastoral est plus particulièrement tributaire de la formation reçue dans les séminaires. Au cours du XIX^e siècle, cette formation est écourtée et remaniée afin de mieux répondre aux exigences ecclésiastiques. La multiplication des maisons d'enseignement, l'accentuation de la discipline dans les collèges et le recours à des manuels de qualité supérieure accompagnent le resserrement de la durée des études. La disponibilité d'un plus grand nombre de prêtres formés dans le diocèse à la fin du XIX^e siècle favorise aussi leur perfectionnement. C'est ce que l'évêque annonce pour l'année 1876 : « Les deux Séminaires commencent à fournir assez de prêtres pour répondre aux besoins du St. Ministère. Il va en conséquence devenir possible, sous ce rapport, de donner aux Séminaires des Professeurs et des Maîtres permanents, et de

¹¹ Jean Roy, « Le clergé nicolétain, 1885-1904 : aspects sociographiques », *RHAF*. Vol. 35, n° 3, décembre 1981, p. 392.

¹² *Ibid*, p. 388.

procurer aux ecclésiastiques les avantages d'un cours plus complet de Grand Séminaire¹³. » En plus des changements survenus dans le régime des études, l'autorité épiscopale renforce son contrôle sur le clergé paroissial en instaurant un programme de formation continu. Les prêtres se doivent désormais de participer ponctuellement à des retraites et à des conférences ecclésiastiques, sous la supervision de l'évêque.

Le pouvoir d'intervention de l'évêque dans les communautés paroissiales est renforcé par le processus de répartition des prêtres séculiers dans l'espace diocésain. C'est effectivement l'épiscopat qui se charge de nommer, de déplacer et de révoquer les curés. Les affectations obéissent à des règles. Les jeunes prêtres deviennent habituellement vicaires. Au début de la période, le vicariat dure peu, car la mise en place du réseau paroissial génère de grands besoins en desservants. Les débutants héritent des cures du front pionnier, plus exigeantes et moins lucratives. Avec la saturation du réseau paroissial, les promotions se font cependant plus lentement. Elles dépendent non seulement de l'épiscopat et des besoins paroissiaux, mais aussi de la capacité des prêtres, de leurs désirs et de leurs relations personnelles¹⁴.

Le curé ne rencontre habituellement aucune difficulté à s'intégrer à la communauté paroissiale. Son rôle d'intermédiaire, particulièrement entre Dieu et les hommes, mais aussi entre les paroissiens et les autorités ecclésiastiques ou civiles, lui procure un large champ d'intervention. Ce pouvoir d'intervention¹⁵ lui est conféré par la communauté elle-même, principalement en vertu de la confiance qu'elle lui

¹³ Circulaire de l'évêque de Trois-Rivières, 31 décembre 1876, *MLPC*. Tome 3, n° 64, p. 103.

¹⁴ Christine Hudon, *op. cit.*, p. 231.

¹⁵ Serge Gagnon et René Hardy, dir., *L'Église et le village au Québec, 1850-1930. L'enseignement des cahiers de prônes*. Montréal, Leméac, 1979, pp. 49-50.

manifeste et en vertu de son adhésion à une série de règles. Toutefois, l'influence du curé est relative à sa personnalité et à la qualité de ses relations avec les paroissiens.

Les prêtres bénéficient d'une aide précieuse des communautés religieuses qui les secondent dans tous les aspects de leur ministère. Beaucoup de curés préparent et promeuvent leur venue. Leur présence dans une paroisse ne dépend pas seulement des volontés locales, mais aussi des projets des communautés religieuses et des ressources humaines disponibles. Durant la période 1850-1955, le nombre total de religieux québécois ne cesse de s'élever à un rythme qui surpasse jusqu'en 1941 celui de l'accroissement démographique. Il en est ainsi dans le diocèse nicolétain où une augmentation du nombre de religieux est perceptible de la fin du XIX^e siècle jusqu'au milieu du siècle suivant (voir tableau I-3). Cette progression est continue chez les religieuses, alors qu'elle est plutôt faible et irrégulière chez les frères, ce qui permet aux effectifs religieux féminins de surpasser les effectifs masculins durant toute la période à l'étude. Cependant, aucune communauté de prêtres réguliers ne s'établit dans le diocèse. Seulement quelques oblats, franciscains ou dominicains le sillonnent ponctuellement lors des visites pastorales, des concours de confession et des prédications d'exception. Plus rarement, ils s'y trouvent pour enseigner au séminaire de Nicolet, visiter des proches ou encore séjourner en maison de repos.

Tableau I-3
Effectifs des frères et sœurs dans le diocèse de Nicolet, 1895-1955

Année	Religieux	Religieuses
1895	60	170
1905	57	314
1915	116	532
1925*	n.d.	705
1935*	n.d.	863
1945*	n.d.	1 060
1955	362	1 360

Légende

* Le nombre total de religieux n'est pas disponible. En 1925 et 1935, il y a respectivement 128 et 107 religieux répartis entre trois communautés religieuses, mais il existe au total quatre de ces communautés. En 1945, 106 frères sont recensés pour trois congrégations religieuses, alors qu'il y en a cinq implantées dans le diocèse.

Source : *Le Canada ecclésiastique*. Montréal, Beauchemin, 1895-1955.

La présence d'une communauté religieuse en milieu paroissial assure que l'encadrement religieux passe aussi par les écoles. L'arrivée de congrégations enseignantes se traduit généralement par l'ouverture d'une école modèle – 5^e et 6^e années - ou académique – 7^e et 8^e années-. Ces institutions ne se trouvent, en 1855, que dans les anciennes paroisses, celles dont le noyau villageois est important ou en voie de le devenir. Le rythme qu'empruntent les implantations de communautés religieuses dans le diocèse (voir liste 2 en annexe) et la progression des instituts post-primaires sous contrôle religieux (tableau I-4) nous renseignent sur la propagation de la doctrine chrétienne et sur le resserrement général de l'encadrement paroissial.

Tableau I-4
Implantation des communautés enseignantes dans l'ensemble du diocèse nicolétain, 1855-1955

Année	Nombre de paroisses	Nombre de communautés enseignantes dans le diocèse	Nombre d'établissements scolaires paroissiaux dirigés par une communauté religieuse	Nombre de paroisses distinctes possédant une communauté enseignante	% de paroisse qui ont une communauté enseignante
1855	19	1	1	1	5,2 %
1865	36	1	2	2	5,6 %
1875	45	5	9	9	20,0 %
1885	48	6	15	16	33,3 %
1895	57	6	23	18	31,6 %
1905	63	6	25	20	31,7 %
1915	66	7	39	31	47,0 %
1925	70	7	40	32	45,7 %
1935	70	7	45	37	52,9 %
1945	75	7	46	38	50,7 %
1955	82	10	62	47	57,3 %

Sources : Toutes les informations sont tirées de Denis Fréchette, *Le diocèse de Nicolet, 1885-1985*. Nicolet, Société d'histoire régionale de Nicolet, 1985, pp. 235-259, à l'exception du nombre de paroisses qui a été calculé à partir de Jean Roy et Daniel Robert, *Le diocèse de Nicolet : populations et territoires, 1851-1991*. Trois-Rivières, UQTR (Centre d'études québécoises), 1993, 257 p.

De 1855 jusqu'aux années 1860, une seule communauté œuvre sur la rive sud du diocèse trifluvien : les Sœurs de l'Assomption de la Sainte Vierge, fondée en 1853 par le curé de Saint-Grégoire, Jean Harper, et son vicaire, Calixte Marquis. Au départ, elle ne rassemble que quelques religieuses qui se spécialisent dans l'enseignement auprès des jeunes filles. En 1865, avec la multiplication de ses membres, une nouvelle maison d'enseignement voit le jour à Baie-du-Febvre. Il faut attendre les années 1870 pour assister à une extension géographique des implantations religieuses. Plusieurs nouvelles communautés religieuses prêteront dorénavant main forte au clergé paroissial. La décennie 1870-1879 est de loin la plus fertile en fondation, alors que cinq communautés religieuses enseignantes, trois féminines et deux masculines, s'établissent en différents points du territoire. Parmi ces communautés, les Sœurs de la Congrégation de Notre-Dame et les Frères du Sacré-Cœur élisent domicile à Arthabaska. Les Sœurs de la Charité d'Ottawa et les Sœurs de la Présentation de Marie s'implantent respectivement à Saint-François-du-Lac et à Saint-Frédéric-de-Drummondville. Durant les années 1880-1899, apparaissent quatre congrégations féminines qui poursuivent des buts autres qu'éducatifs. Trois d'entre elles s'installent à Nicolet. Ce sont les Sœurs Grises de Montréal qui y fondent un Hôtel-Dieu, les Sœurs Adoratrices du Précieux Sang qui y organisent un cloître et les Petites Sœurs de la Sainte Famille qui y sont au service des prêtres.

Selon René Hardy et Jean Roy, « c'est seulement au début du XX^e siècle, à la suite des lois Waldeck-Rousseau, que l'immigration des religieux français, permettra le "quadrillage" massif de la Mauricie par les communautés religieuses, surtout féminines, et du même coup leur prise de contrôle de la grande majorité des écoles

publiques¹⁶. » Ce n'est cependant pas le cas dans le diocèse nicolétain. Une seule installation survient entre 1900 et 1914, celle des Frères de la charité qui mettent sur pied une école à Drummondville en 1906. Les années 1915-1939 ne sont guère plus productives. Seulement trois nouvelles congrégations font leur apparition. La Compagnie de Marie établit une maison de retraite à Nicolet, les Sœurs missionnaires Notre-Dame des Anges structurent un foyer pour jeunes filles à Victoriaville et les Missionnaires du Sacré-Cœur ouvrent un noviciat à Sainte-Clothilde-de-Horton. Malgré le nombre restreint de nouvelles communautés, les institutions scolaires paroissiales se multiplient. La moitié des paroisses du diocèse nicolétain possède au moins un établissement scolaire tenu par des religieux en 1935. Comme le mentionnent Serge Gagnon et René Hardy, « vers 1920-1930, il faut être une paroisse pauvre, marginale, ou encore trop peu peuplée pour ne pas compter un "couvent" ou une "académie" dirigée par des congrégationnistes¹⁷ ».

À la fin des années 1940, d'autres communautés religieuses s'implantent dans le diocèse. Les Sœurs Notre-Dame du Bon Conseil installent un foyer pour ouvrière à Drummondville en 1944. Les Sœurs de Sainte Jeanne d'Arc à Victoriaville se vouent au service du prêtre en 1946. Une autre congrégation fait son apparition durant la même période : les Sœurs Franciscaines de l'Immaculée Conception installent une école à Saint-Rémi-de-Tingwick en 1948. Puis, durant les cinq premières années de la décennie 1950, trois communautés religieuses s'ajoutent à celles déjà existantes. Parmi celles-ci, deux communautés religieuses poursuivent une mission éducative : les Frères de l'instruction chrétienne à Warwick en 1951 et les Clarétains à Victoriaville

¹⁶ René Hardy et Jean Roy, « Encadrement social et mutation de la culture religieuse en Mauricie, 1850-1900 », dans Yvan Lamonde, dir., *Les régions culturelles*. Québec, IQRC (coll. Questions de culture, n° 5), 1983, p. 73.

¹⁷ Serge Gagnon et René Hardy, *op. cit.*, p. 164.

en 1955. Le diocèse nicolétain comprend alors un maximum de 57,3 % paroisses qui possèdent un établissement scolaire tenu par des religieux.

Bref, au milieu du XIX^e siècle, les communautés religieuses qui font leur apparition dans l'espace diocésain se consacrent principalement à l'éducation des jeunes gens ou des jeunes filles. Toutefois, au tournant du XX^e siècle, le champ d'action des groupements religieux venus d'ailleurs se diversifie pour faire place à des communautés investies d'une mission au caractère plus social. Jusqu'aux années 1910, les implantations se concentrent majoritairement dans la ville épiscopale de Nicolet et dans Arthabaska, centre économique florissant. À Trois-Rivières, durant la même période, les installations concernent majoritairement la plaine où se trouvent les paroisses les plus peuplées et les plus prospères¹⁸. Pour leur part, les établissements du XX^e siècle convergent majoritairement vers les centres urbains de Drummondville et de Victoriaville, dont l'expansion nécessite la création de nouvelles institutions.

b) L'éducation religieuse

L'ignorance des préceptes religieux semble passablement répandue, si l'on en juge par les propos du grand vicaire de l'archidiocèse de Québec, Alexis Mailloux, au sujet du catéchisme : « Il n'est que trop vrai, écrivait-il vers 1850, qu'on rencontre dans presque toutes les paroisses du diocèse des enfants rendus à 12 et même 14 ans, qui ont à peine commencé à l'apprendre¹⁹. » Pour remédier à cette situation, l'Église catholique planifie alors une réorientation et une revalorisation de l'enseignement catéchistique auprès des divers agents impliqués, dont les parents et le personnel

¹⁸ René Hardy et Jean Roy, *loc. cit.*, p. 72.

¹⁹ Cité par Christine Hudon, *op. cit.*, p. 290.

enseignant laïc ou religieux. La catéchisation imprègne le quotidien des individus, spécialement celui des enfants et, comme le rappelle Colette Moreux, poursuit « des buts pratiques : savoir se défendre contre les tentations terrestres et contre les arguments d'un éventuel protestant en mal de prosélytisme²⁰ ». C'est pourquoi, son utilisation comme outil pédagogique apparaît irremplaçable pour maintenir la foi populaire, notamment à proximité des établissements protestants. Ce type d'enseignement revêt différentes formes : les instructions catéchistiques des dimanches et fêtes, les leçons préparatoires à la première communion, ou encore le catéchisme scolaire.

- Le catéchisme

Chez les catholiques, comme chez les protestants, le catéchisme imprimé vise, selon la formule de Raymond Brodeur et Brigitte Caulier, à combattre « l'ignorance religieuse et [à] promouvoir une science de la foi et une morale auprès des masses²¹ ». Deux types d'ouvrages, le grand et le petit catéchisme, familiarisent les fidèles avec le prescrit religieux, tout en faisant office de guide pour les agents de catéchisation. Le premier s'adresse plus spécifiquement aux adultes et aux enfants ayant déjà fait leur première communion, et il comprend quatre parties : la doctrine chrétienne, le catéchisme des fêtes, le catéchisme de communion et celui de confirmation, de même que l'histoire sainte. L'ouvrage de 1777, corrigé et revu par M^{br} Panet en 1829, est utilisé jusqu'en 1888²². Remanié à diverses reprises, le petit catéchisme constitue un

²⁰ Colette Moreux, *Fin d'une religion ? Monographie d'une paroisse canadienne-française*. Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1969, p. 32.

²¹ Raymond Brodeur et Brigitte Caulier, « Des catéchismes à l'enseignement religieux », *loc. cit.*, p. 15.

²² Christine Hudon, *op. cit.*, p. 288.

abrégé du premier. Conçu pour les enfants et « les personnes les plus grossières²³ » au niveau intellectuel, il comprend trois éléments : le credo ou vérités à croire, les commandements ou préceptes à observer, les sacrements et prières ou les moyens d'y arriver.

Depuis 1830, les leçons catéchistiques des dimanches et fêtes se tiennent le dimanche après la messe. Même si les évêques québécois recommandent leur tenue annuelle, ils se donnent habituellement dans la "belle saison", c'est-à-dire approximativement du temps pascal à la Toussaint. C'est le cas à Saint-Hyacinthe et à Joliette. Les indications contenues à ce propos dans les rapports annuels attestent que la même situation prévaut dans le diocèse nicolétain. Des changements surviennent toutefois au cours du XX^e siècle. Le missionnaire d'Odanak affirme, en 1914, qu'il donne une heure de catéchisme tous les samedis de l'année de novembre à mai, car les Abénakis s'absentent l'été avec leurs enfants. À cette situation exceptionnelle s'ajoute le cas de la paroisse Saint-Frédéric-de-Drummondville où le catéchisme dominical se fait, de préférence, le premier samedi de chaque mois et dure quatre heures au lieu d'une. Entre 1920 et 1925, les séances catéchistiques de cinq paroisses sur dix-sept se tiennent la veille du premier vendredi du mois, en vertu d'une permission spéciale de l'évêque. Dans la décennie suivante, sept autres paroisses adoptent cette pratique plutôt que celle des enseignements dominicaux²⁴. Le catéchisme mensuel progresse, tant et si bien qu'il remplace le catéchisme dominical dans une majorité de paroisses nicolétaines au milieu du XX^e siècle. En 1953 ou 1954, le rapport annuel de Saint-

²³ *Ibid.*, p. 287.

²⁴ La paroisse de Sainte-Victoire se démarque en concentrant ces instructions dans la période du Carême, à raison de cinq heures par jour durant quinze jours. Cependant, le curé désigne probablement ici le catéchisme préparatoire à la première communion plutôt que les instructions dominicales.

Christophe-d'Arthabaska indique que ce catéchisme mensuel est même fait directement aux écoles par les prêtres. Bien qu'il n'y en ait aucune autre mention dans les rapports paroissiaux, il est probable que cette façon de faire soit déjà en place ailleurs et auparavant.

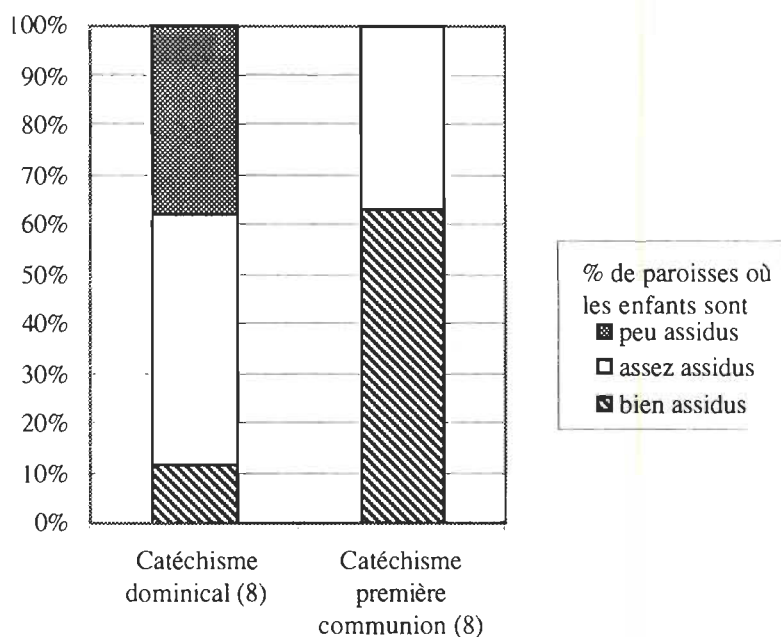
L'assistance aux catéchismes des dimanches et fêtes est restreinte. Les enfants, tenus de les fréquenter pendant au moins un an avant et un an après la première communion, sont de loin les plus assidus à ce type d'instruction. Dans les rapports paroissiaux, les appréciations systématiques concernant l'assistance à ce catéchisme apparaissent uniquement dans les années 1872-1873 (voir graphique I-1). Les prêtres dépeignent alors une situation mitigée. Trois curés sur un total de huit qui ont répondu à la question évaluent que les gens assistent peu à ces instructions et quatre autres qualifient cette assistance d'assez bonne. Que ce soit dans les paroisses riveraines ou sur le front pionnier, la fréquentation de ce type d'enseignement religieux est alors jugée insatisfaisante, tellement que certains prêtres vont jusqu'à instaurer un système de récompenses pour inciter les enfants à assister aux séances²⁵.

Il existe un autre genre d'instruction en 1872-1873 : le catéchisme préparatoire à la première communion. Ce catéchisme se décrit comme une période intensive d'enseignement qui est dirigée par le curé de la paroisse, ou le vicaire. Quoiqu'il puisse exister quelques variations selon les paroisses et les diocèses, les rares remarques contenues dans les rapports annuels nicolétains à propos de ce catéchisme corroborent les assertions de Pascale Dupont et de Christine Hudon. À la fin du XIX^e siècle, sa durée est d'approximativement quatre à cinq semaines, à raison de cinq à six jours par

²⁵ C'est le cas à Saint-Guillaume en 1874 : « les catéchismes des dimanches et fêtes se font avec ponctualité dans la belle saison, mais ils sont peu fréquentés par les parents : les enfan[t]s sont forcés d'y assister par des motifs de récompense. » AETR, *Rapport annuel*. Saint-Guillaume, 1874.

semaine. « Au Saguenay, comme dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, plus on avan[ce] dans le siècle, plus le catéchisme préparatoire [est] enseigné d'une manière intensive²⁶. » Ces séances catéchistiques, d'une durée maximale de quatre heures, permettent au curé de s'assurer que le catéchisme est connu et compris de tous. La première communion vient alors sanctionner le savoir des enfants en matière de principes religieux.

Graphique I-1
Assiduité des enfants à assister au catéchisme,
1872-1873



Source : AETR, *Rapports annuels*. 1872-1873.

N.B. Le nombre placé entre parenthèse correspond au nombre de paroisses pour lesquelles nous possédons des données.

Contrairement à la négligence qui caractérise la fréquentation du catéchisme dominical, l'assistance au catéchisme préparatoire à la première communion est jugée, en 1872-1873, « bonne » dans une majorité de paroisses et « assez bonne » dans les

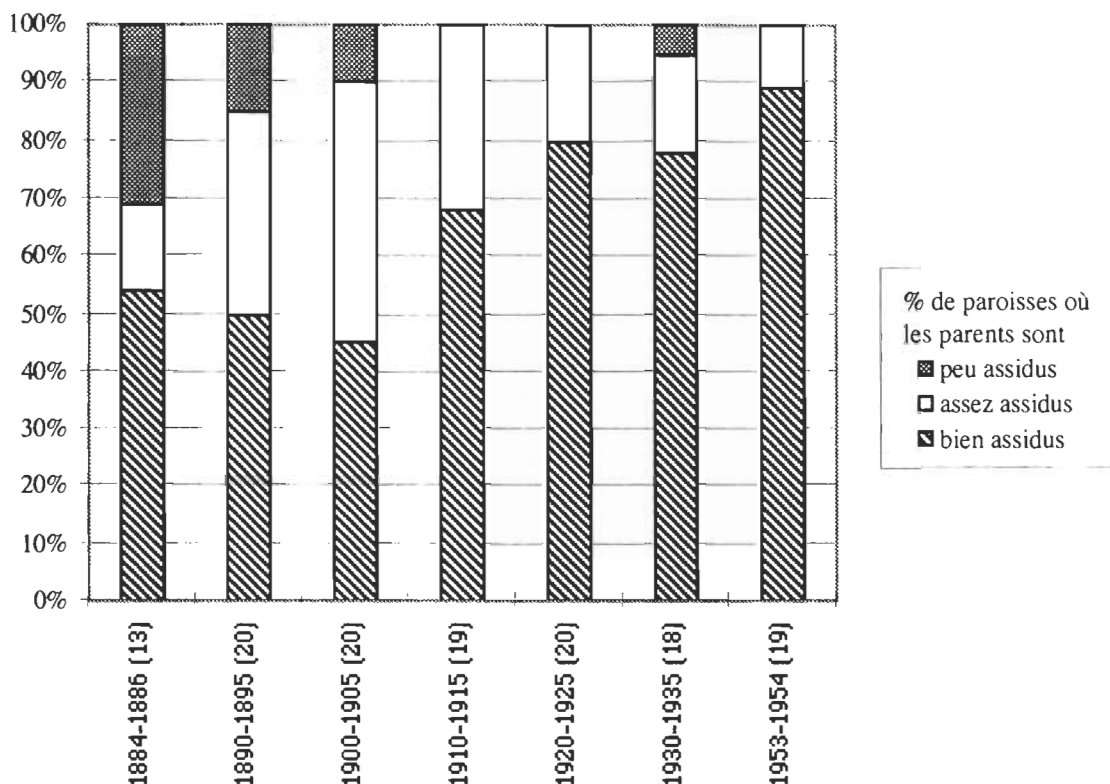
²⁶ Pascale Dupont, *Conformité et déviance. La pratique religieuse au Saguenay, 1886-1951*. M.A. (Études régionales), Chicoutimi, Université du Québec à Chicoutimi, 1995, p. 52.

autres (graphique I-1). Aucune différence notable ne paraît exister entre les paroisses de formation plus récente et les paroisses plus anciennes. Les facteurs avancés pour justifier l'empressement des fidèles envers cet enseignement tournent principalement autour de sa finalité, la première communion qui revêt un caractère autant social que religieux. Les enfants qui s'y voient refusés l'accès sont habituellement ceux qui n'ont pas l'âge requis et ceux qui ne savent pas la lettre du catéchisme. Le refus vise généralement quelques individus jugés trop ignorants, mais elle peut également concerner la totalité des enfants qui se présentent aux séances²⁷. La distance plus que la négligence entrave habituellement la fréquentation de ce catéchisme.

Pour les années 1884-1955, la nouvelle question du rapport paroissial s'enquiert de l'assiduité des parents à envoyer leurs enfants aux séances catéchistiques (graphique I-2). Selon les curés, cette assiduité s'améliore continuellement jusqu'à la fin de la période étudiée. Durant tout le XX^e siècle, l'assistance au catéchisme paroissial n'est jamais désignée comme mauvaise, sauf à Saint-David en 1930-1935. Cette progression soutenue vers une assiduité presque parfaite paraît similaire à ce qui a été constaté, pour les mêmes années, dans les diocèses de Chicoutimi et de Joliette.

²⁷ Pour un exemple d'enfants reçus et refusés une première fois en 1883, voir *Le journal de Majorique Marchand, curé de Drummondville, 1865-1889*. Documents présentés et annotés par Jean Roy et Christine Hudon. Sillery, Septentrion, 1994, 90-91. Le rapport annuel de Saint-Germain de Grantham en 1873 contient une mention concernant le report de la première communion de tous les enfants.

Graphique I-2
Assiduité des parents à envoyer leurs enfants
au catéchisme, 1885-1955



Source : AEN, *Rapports annuels*. 1884-1954.

N.B. Le nombre placé entre parenthèse correspond au nombre de paroisses pour lesquelles nous possédons des données

- L'institution scolaire

Dans les années 1840, la mise sur pied d'un réseau d'écoles publiques donne l'opportunité au clergé paroissial de se tailler une place fort importante dans l'enseignement. Chaque communauté paroissiale organise son réseau d'écoles élémentaires. Uniquement un petit nombre d'entre elles, majoritairement situées sur le front pionnier au milieu du XIX^e siècle, ne possèdent pas d'écoles, faute de population et de moyens financiers suffisants. L'école représente un lieu tout désigné pour l'enseignement catéchistique. Le savoir profane y étant étroitement lié à l'éducation morale et religieuse, le curé se doit de veiller sur cette institution qui participe

activement au processus d'inculcation de la culture religieuse. L'évêque s'exprime ainsi à ce propos :

C'est à vous qu'il appartient de leur imprimer la direction voulue, de contrôler le choix des maîtres et maîtresses, et d'examiner les livres mis aux mains des élèves et des instituteurs, de voir à ce que les parents s'acquittent bien de leurs devoirs en ce qui concerne l'éducation de leurs enfants. Vous aurez certainement devant Dieu une grande responsabilité, pour la manière dont vous aurez accompli cette partie importante de votre ministère²⁸.

L'influence du curé passe conséquemment par ses exhortations au prône, ses visites périodiques aux écoles, son influence sur le choix des maîtres et maîtresses et, parfois, par son implication auprès des commissions scolaires.

L'état des relations curé-commissaires constitue un facteur qui agit sur le réseau scolaire paroissial. Dans le diocèse nicolétain, ces relations semblent plutôt harmonieuses. Les rapports annuels relatent seulement l'existence de quelques conflits affectant un nombre très restreint de paroisses au milieu du XIX^e siècle. Ces conflits concernent principalement l'embauche et le licenciement des maîtres et des maîtresses, domaine qui est surveillé de très près par le clergé. Le règlement disciplinaire adopté par le Second concile provincial de Québec en juin 1854 informe les curés : « Les maîtres et les maîtresses qui n'ont pas la capacité requise pour l'enseignement, les commissaires qui les engagent, malgré leur incapacité notoire, pèchent contre la justice, et ne peuvent être admis à l'absolution²⁹. » La présence de tels enseignants paraît déjà restreinte, à la fin des années 1860, dans le diocèse nicolétain. Sur huit paroisses, il s'en trouve seulement une, Saint-Frédéric-de-Drummondville, où le curé dénonce deux enseignants non qualifiés. En 1872-1873, aucun rapport annuel signale

²⁸ Circulaire de l'évêque de Trois-Rivières, 24 mai 1884, *MLPC*. Tome 4, n° 121, pp. 159-160.

²⁹ Règlements disciplinaires adoptés dans le Second Concile provincial de Québec, 4 juin 1854, *MLPC*. Tome 1, n° 86, p. 3.

la présence de tels instituteurs ou institutrices dans les paroisses nicolétaines. L'établissement progressif d'écoles normales tenues par des religieuses et leur fréquentation obligatoire pour obtenir une attestation de qualifications des maîtres et maîtresses³⁰ contribuent vraisemblablement à l'amélioration de leurs compétences pédagogiques. Cette amélioration, jumelée à l'obligation de présenter un certificat de probité et une attestation de bonne conduite religieuse pour l'obtention d'un poste, jouent en faveur d'un apaisement des relations curé-commissaires. Or, dans les années 1880, l'évêque se réjouit justement à ce propos : « Grâce à l'harmonie qui règne partout entre les pasteurs des paroisses et les commissaires, les écoles s'améliorent chaque année³¹. »

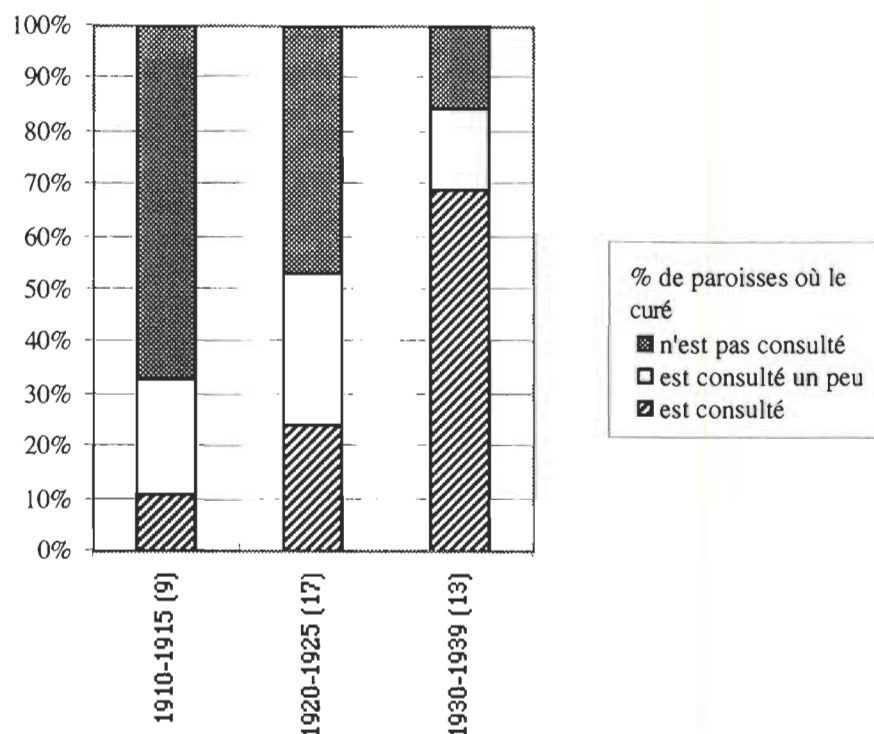
L'obligation d'inspecter les écoles régulièrement, obligation réitérée tout au long du XIX^e et du XX^e siècle par les évêques réunis en concile plénier, permet au curé d'évaluer l'enseignement dans son ensemble. Il vérifie particulièrement les connaissances religieuses des élèves et contrôle leur assiduité à se rendre en classe³². Il est ainsi à même d'intervenir par ses remontrances et ses recommandations pour rendre l'école conforme à ses aspirations. Le même genre d'intervention peut être repéré dans l'embauche du personnel enseignant. Tandis qu'une minorité de curés déclarent être impliqués dans le choix des instituteurs et des institutrices en 1910-1915, plus de 80 % d'entre eux affirment y participer dans les années 1930 (graphique I-3).

³⁰ Jacques Grisé, *Les conciles provinciaux de Québec et l'Église canadienne 1851-1886*. Montréal, Fides (coll. Essais de recherches, section Histoire), 1979, p. 162.

³¹ Mandement de l'évêque de Nicolet, 19 mars 1889, *MLPC*. Tome 1, n° 25, p. 190.

³² Pour plus de renseignements sur ces deux aspects, voir Serge Gagnon et René Hardy, *op. cit.*, p. 54.

Graphique I-3
Consultation du curé sur le choix des instituteurs
et des institutrices, 1910-1940



Source : AEN, *Rapports annuels*. 1910-1940.

N.B. Le nombre placé entre parenthèse correspond au nombre de paroisses pour lesquelles nous possédons des données.

Les maîtres et maîtresses d'école œuvrent dans une atmosphère imprégnée de symboles religieux. À cet environnement rempli d'objets religieux, par exemple les images pieuses et les crucifix, s'ajoutent les abécédaires, les catéchismes et les ouvrages religieux, utilisés comme manuels de lecture. Quelle est alors la place de l'enseignement religieux à l'école ? Bien qu'il n'y ait aucune information à ce sujet dans les rapports annuels nicolétains entre 1855 et 1884, il y a tout lieu de croire que le catéchisme est enseigné régulièrement. Un mandement de 1853 décrète qu'il doit être fait au moins « deux fois par semaine³³ » par les enseignants et enseignantes. Dans le diocèse maskoutain, en 1878, les trois-quarts des instituteurs affirment que le

³³ Mandement de l'évêque de Trois-Rivières, 8 septembre 1853, *MLPC*. Tome 1, n° 8b, p. 13.

catéchisme est enseigné tous les jours³⁴. Probablement est-ce le même cas dans le diocèse de Nicolet. Entre 1884 et 1954, les renseignements contenus dans les rapports annuels confirment que le catéchisme est bien enseigné dans les établissements scolaires. Entre 1890 et 1920, tout au plus quelques curés estiment qu'il y a place à amélioration. Dans la période suivante, il existe une seule paroisse où l'enseignement pourrait être amélioré. Les progrès de la scolarisation jouent beaucoup en faveur de la diffusion de l'enseignement catéchisé.

L'enseignement religieux scolaire représente un moyen de catéchisation efficace, à condition bien sûr qu'il soit bien dispensé et bien suivi. La qualité du réseau scolaire disponible dans le milieu paroissial est évidemment un atout, mais l'assiduité des enfants est indispensable. Le curé se doit donc de surveiller et d'encourager la fréquentation scolaire des enfants. Qu'en est-il dans le diocèse de Nicolet, où un fort mouvement de contestation est né à la suite de l'application des lois scolaires des années 1840 ? Ces troubles, nommés aussi « guerre des éteignoirs », touchent particulièrement les paroisses de Saint-Grégoire, de Bécancour et de Yamaska. Les résistants de ces paroisses s'opposent alors à un mode de taxation foncière imposée pour le financement des écoles et, par le fait même, à la scolarisation³⁵.

Dans les années 1862-1864, M^{re} Cooke considère que la fréquentation scolaire et la qualité de l'enseignement dispensé sont insuffisantes³⁶. De 1869 à 1874, les

³⁴ Christine Hudon, *op. cit.*, p. 297.

³⁵ Wendie Nelson, *The « guerre des éteignoirs » : School Reform and Popular Resistance in Lower Canada, 1841-1850*. Mémoire de maîtrise (Histoire), Burnaby, Simon Fraser University, 1989, 149 p. et Andrée Dufour s'oppose à cette thèse dans *Tous à l'école. État, communautés rurales et scolarisation au Québec de 1826 à 1859*. Montréal, Éditions Hurtubise HMH Ltée (Cahiers du Québec, coll. Psychopédagogie), 1996, 271 p.

³⁶ C'est ce que mentionne Daniel Robert, *op. cit.*, p. 47.

rapports annuels de dix paroisses indiquent que la situation a peu évolué. Les curés de Saint-Louis-de-Blandford et de Wickham dénombrent respectivement une dizaine d'enfants qui ne fréquentent pas l'école. Ceux de Gentilly et de Sainte-Victoire dénoncent, pour leur part, l'absence de fréquentation scolaire chez une cinquantaine de garçons et chez près d'une quarantaine de filles. Personne ne se trouve dans une telle situation à Saint-Guillaume, à Sainte-Angèle et dans la toute nouvelle paroisse de Saint-Fulgence-de-Durham. Il appert donc qu'une majorité d'enfants bénéficient de la scolarisation, excepté à Saint-Michel-d'Yamaska où, en 1869, « beaucoup » ne sont pas inscrits aux établissements scolaires, ce qui atteste que les gens résistent encore à la scolarisation.

L'inscription à l'école et la fréquentation régulière sont deux choses bien distinctes. En 1869, malgré le fait que seulement douze à quinze enfants ne fréquentent pas l'école, le curé de Saint-Jean-l'Évangéliste-de-Wickham, considère que « [l]es parents en général sont bien négligents pour envoyer leurs enfants à l'école sous prétexte qu'ils sont trop pauvres pour les habiller convenablement³⁷ ». À Saint-Frédéric-de-Drummondville, en 1869, le curé de cette paroisse évalue ainsi l'assistance scolaire :

Il y aurait certainement plus de progrès chez les élèves, s'ils assistaient plus régulièrement. Certains parents sont là-dessus d'une négligence impardonnable. [...] On me parle de certains parents qui vont jusqu'à payer leurs enfants pour les retenir à la maison, et les y faire travailler; tandis que ces enfants pleurent pour aller à l'école, et y gagner des bons points que les maîtresses donnent à ceux qui sont réguliers et ponctuels³⁸.

Cette négligence n'est pas que le propre des paroisses du front pionnier. Elle se produit également à Pierreville, en 1874. Les principaux motifs d'abstention sont le travail aux

³⁷ AETR, *Rapport annuel*. Wickham, 1869.

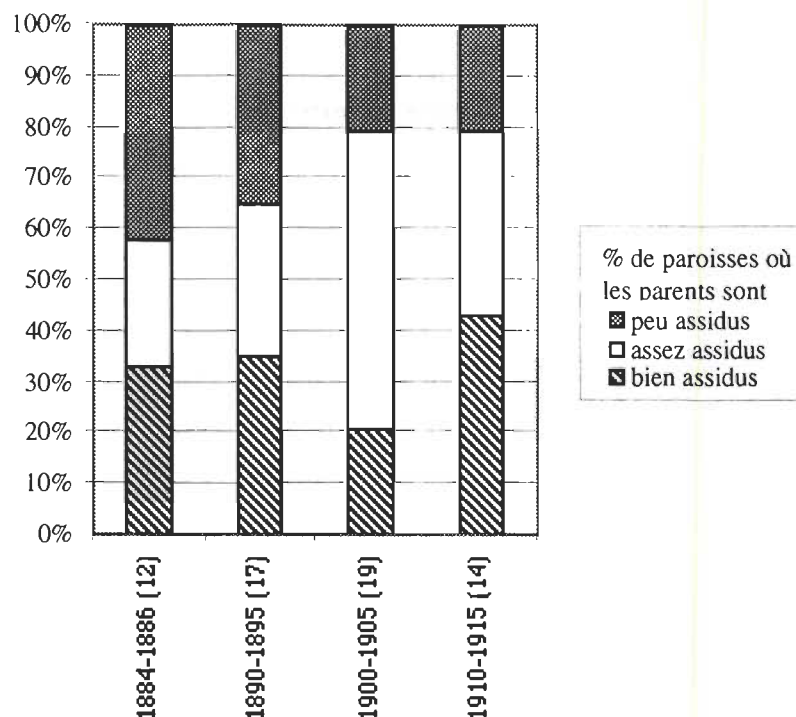
³⁸ AETR, *Rapport annuel*. Saint-Frédéric-de-Drummondville, 1869.

champs ou aux manufactures, le jeune âge des enfants, l'état des chemins et l'éloignement de l'école³⁹. Pour quelques-uns, la faible fréquentation scolaire peut aussi s'expliquer par la pauvreté.

Le clergé considère les parents comme responsables de l'assiduité scolaire de leurs enfants. Leur implication fait l'objet d'une appréciation dans les questionnaires paroissiaux de 1884 à 1915. L'interrogation est inscrite en ces termes : « Les parents négligent-ils à envoyer leurs enfants à l'école ? » Les réponses à cette question (graphique I-4) renseignent autant sur la fréquentation scolaire des enfants que sur l'attitude des parents en la matière. En 1884-1886, cinq prêtres sur douze (42 %) constatent un faible intérêt des parents envers l'assistance scolaire de leurs enfants. L'amélioration de la fréquentation scolaire se fait graduellement dans le diocèse nicolétain. À partir de 1900-1905, les curés estiment que l'assiduité est généralement assez bonne. Cependant jusqu'en 1930, il y a cinq paroisses où les desservants dénoncent au moins à une reprise le désengagement des parents envers l'éducation religieuse de leurs rejetons. Ils se désolent, en fait, du retrait prématuré des enfants de l'école et réprouvent la mauvaise habitude des parents de se fier entièrement sur les établissements scolaires pour la formation religieuse de leurs enfants.

³⁹ Andrée Dufour, *op. cit.*

Graphique I-4
Assiduité des parents à envoyer leurs enfants
à l'école, 1884-1915



Source : AEN, *Rapports annuels*. 1884-1915.

N.B. Le nombre placé entre parenthèse correspond au nombre de paroisses pour lesquelles nous possédons des données.

Le prêtre veille aussi à ce qu'aucun de ses paroissiens ne soit inscrit dans un établissement scolaire non catholique. De 1850 à 1870, des avis épiscopaux condamnent continuellement la fréquentation de ces établissements. En 1873, le Cinquième Concile de la province ecclésiastique de Québec enjoint même les confesseurs de refuser l'absolution aux individus qui ne respectent pas cette défense⁴⁰. L'interdiction d'inscrire ses enfants à une école non catholique peut pourtant connaître des exceptions. Il arrive que les personnes trop peu nombreuses pour posséder leur propre école se voient accorder la permission de fréquenter de telles institutions.

⁴⁰ Mandement de l'évêque de Trois-Rivières publiant les décrets du Cinquième Concile provincial de Québec, 26 octobre 1875, *MLPC*. Tome 3, n° 58a, p. 61.

Bien que les rapports annuels nicolétains attestent la présence d'écoles protestantes des communautés des Cantons de l'Est, comme Saint-Fulgence-de-Durham, Kinsey-Falls, L'Avenir et Tingwick⁴¹, le principe des écoles confessionnelles apparaît bien respecté. Il n'y a effectivement que quelques cas où de jeunes catholiques fréquentent une école d'une autre confessionnalité. Cette faible fréquentation fait l'objet, dans la majorité des cas, d'une approbation directe ou tacite de l'autorité épiscopale. Elle concerne principalement des personnes éloignées et des catholiques irlandais. Elle ne s'avère donc pas problématique, d'autant plus qu'elle diminue sans cesse durant toute la période. Seuls quelques paroissiens de Kingsey-Falls, en 1888, inquiètent leur curé : « Plusieurs, 15 je crois, sous prétexte de payer moins cher, ne se font plus [inscrire] à l'école catholique et paient les taxes scolaires pour le soutien de l'école protestante ». Un tel geste pourrait être relié à une volonté de promotion sociale ou à un désir d'accéder à un enseignement de meilleure qualité, mais aucune remarque des rapports annuels n'y fait explicitement référence.

- Les prédications d'exception : missions, retraites, jubilés et triduums

Dans les années 1840, l'Église catholique québécoise intensifie son recours aux missions, retraites, jubilés et triduums pour susciter et alimenter la ferveur religieuse. Les évêques québécois lancent cet avis en 1868 : « Profitez bien des secours extraordinaires que présentent les jours de bénédiction divine, tels [sic] que le saint temps de l'avent, du carême, du jubilé et des retraites paroissiales. C'est alors que la miséricorde divine se plaît à verser sans mesure ses richesses infinies, pour réchauffer

⁴¹ Par exemple, à Tingwick, ces écoles passent de trois en 1885, à deux entre 1890 et 1940. À Durham-Sud, il y en a six en 1895 et huit en 1905.

la piété des bons, exciter à une pénitence salutaire les pécheurs et les hommes dépravés par une longue habitude du vice⁴². » Nonobstant cet objectif de toucher les fidèles, ces exercices religieux poursuivent un autre but, celui de provoquer une exaltation chez le clergé paroissial ; exaltation qui susciterait un zèle missionnaire et éveillerait une volonté de dépassement sans égal pour le ministère pastoral.

Cette entreprise de rechristianisation de la société québécoise s'articule d'abord autour de missions intérieures qui ont eu cours dans les années 1841-1843 et qui sont modelées sur celles orchestrées en France sous la Restauration. Selon René Hardy, le contexte post-rébellion, la théologie morale rigoriste et l'organisation des campagnes de tempérance créent un climat favorable à leur développement⁴³. Lancées au Québec par le passage de M^{gr} de Forbin-Janson et l'arrivée des Oblats, ces premières missions ne semblent pas s'être produites sur le territoire de notre enquête, car nulle mention de cet événement n'apparaît dans les rapports paroissiaux des années 1850.

L'arrivée de certaines congrégations spécialisées dans les prédications d'exception compense le manque d'effectifs cléricaux québécois et favorise l'organisation de multiples exercices religieux vers le milieu du XIX^e siècle. Les Oblats donnent une impulsion au mouvement des missions, retraites et croisades de tempérance dans les différents diocèses. On les retrouve dans le diocèse de Nicolet. En 1860, le curé de Saint-Michel-d'Yamaska affirme que la société de tempérance a été établie par eux. En plus des Oblats, certains prêtres séculiers s'impliquent aussi dans ces diverses instructions paroissiales. Cependant, à la fin du XIX^e siècle, ce sont les

⁴² Lettre pastorale du Quatrième Concile provincial de Québec, 14 mai 1868, *MLPC*. Tome 1, n° 84, p. 21.

⁴³ René Hardy, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*. Montréal, Boréal, 1999, pp. 105-110.

Dominicains qui semblent le plus fortement liés à la pastorale d'exception dans le diocèse nicolétain. L'évêque s'exprime ainsi à leur sujet : « les P.P. Dominicains font valoir auprès de moi les titres incontestables qu'ils ont à ma considération, en retour des retraites pastorales qu'ils nous ont prêchées ces années dernières, et de celles qu'ils vont nous prêcher encore cette année⁴⁴ ».

Malgré le silence des rapports annuels à propos des retraites paroissiales entre 1855 et 1880, il y a tout lieu de croire que de tels exercices se sont produits ponctuellement. Les propos des curés de Saint-Christophe-d'Arthabaska en 1857 et de Saint-Michel-d'Yamaska en 1860 supposent la tenue de prédications spéciales pour l'établissement d'une Société de Tempérance. Il est donc fort probable que ces prédications se soient produites dans plus d'une paroisse et à plus d'une reprise jusqu'en 1884.

De 1884 à 1925, les retraites surviennent en moyenne aux deux ou trois ans. Elles s'avèrent encore plus fréquentes entre 1940 et 1945 se produisant alors à moins de deux années d'intervalles. Le tableau I-5 en indique la fréquence pour l'ensemble de la période, confirmant une stricte conformité aux directives de l'évêque qui écrivait en 1885 : « Les retraites et les missions produisent toujours des effets admirables de salut sur nos religieuses populations. Je vous engage fortement à procurer ce précieux avantage à vos paroisses, de temps en temps⁴⁵. »

⁴⁴ Circulaire de l'évêque de Nicolet, 14 mai 1894, *MLPC*. Tome 1, n° 56, p. 369.

⁴⁵ Circulaire de l'évêque de Nicolet, 25 décembre 1885, *MLPC*. Tome 1, n° 4, p. 28.

Tableau I-5
La fréquence des retraites paroissiales dans les diocèses
de Nicolet et de Joliette, 1881-1925

Années	Nombre moyen d'années depuis la dernière retraite	
	Nicolet	Joliette
1881-1882	n.d.	2,2
1884-1886	2,8	n.d.
1887-1888	n.d.	2,5
1890-1895	4,2	n.d.
1900-1905	2,5	(1900-1901) 4,6
1910-1915	2,9	(1910-1911) 2,7
1920-1925	2,6	(1920-1923) 3

Légende

n.d. signifie que les données ne sont pas disponibles pour ces années.

Source : AEN, *Rapports annuels*. 1884-1925 et AEJ, *Rapports annuels*. 1881-1923 dans Jean-François Inizan, *op. cit.*, p. 34.

Il existe d'autres moments de prédication intense : les jubilés et triduums. Décrétées par le souverain pontife, ces périodes de prières touchent simultanément l'ensemble de la chrétienté et incitent les catholiques à se réformer. Le jubilé est une intensification des pratiques rituelles, car « en une semaine, celui qui veut gagner l'indulgence ira au moins cinq fois à l'église (trois stations, une confession, une communion), il jeûnera et fera l'aumône comme au carême, il se verra rappeler les principes fondamentaux du dogme⁴⁶ ». Le clergé paroissial organise, pour l'occasion, des instructions spéciales, dont le sujet est fixé par les documents épiscopaux. Des

⁴⁶ Ollivier Hubert, *op. cit.*, p. 247.

prédications similaires sont organisées pour le triduum qui est « un exercice de trois jours, pendant lesquels comme dans une espèce de retraite », les fidèles « se recueille[nt] et se dispose[nt], par la prière, la méditation et autres exercices à la réception des sacrements⁴⁷ ».

Les mandements épiscopaux trifluviens annoncent la tenue de sept jubilés ou triduums dans la période 1854-1879. Ces exercices religieux deviennent annuels ou quasi annuels dans les années 1880. Leur fréquence s'abaisse néanmoins à partir des années 1890 alors qu'ils se produisent environ à tous les quatre ans. Cependant, les privilèges liés à ces exercices sont souvent étendus à l'année suivante, ce qui peut expliquer leur espacement au XX^e siècle.

Toutes ces formes de prédication d'exception ont-elles un impact aussi grand dans la vie des fidèles que le laisse sous-entendre l'épiscopat ? Leur grande occurrence est-elle gage d'une intériorisation plus grande des préceptes religieux ? En l'absence de commentaires sur les retraites, jubilés et triduums, il est impossible de trancher la question.

c) Les confréries et associations religieuses

L'implantation des confréries et associations religieuses en milieu paroissial se fait sous la supervision du clergé, mais toujours avec l'approbation de l'Ordinaire. Même si chacune de ces fraternités volontaires possède ses propres règles et visées, elles poursuivent des objectifs généraux communs de contrôle des mœurs, d'émulation

⁴⁷ Brigitte Caulier, « Les confréries de dévotion et l'éducation de la foi », *SCHEC*, Session d'études 56, 1989, p. 100.

et de diffusion et d'intériorisation de la doctrine chrétienne. L'étude de leur mise en place permettra donc de cerner le rythme que prend le resserrement de l'encadrement paroissial aux XIX^e et XX^e siècles.

Dans le diocèse de Nicolet, l'évolution du mouvement associatif semble beaucoup plus lente qu'à Montréal. Là, favorisée par l'attitude de M^{gr} Bourget qui dispense généreusement des indulgences à ceux qui en font partie, les confréries connaissent une hausse à partir de la fin des années 1830. Ici, encore au milieu du XIX^e siècle, les associations s'avèrent peu nombreuses. Pour dix paroisses où il fut possible de retracer les dates d'implantation des différents groupements associatifs religieux, il se trouve en moyenne deux associations par paroisse (voir tableau I-6). Cette moyenne est très loin de celle estimée, en 1853, pour les paroisses du futur diocèse de Joliette alors rattachées à l'évêché montréalais. Cet écart peut être relié aux directives épiscopales et cléricales. Dans les années 1850, même si une conception plus liguriste se répand chez les clercs, notamment chez les diocésains montréalais, la prescription prédominante à l'évêché de Québec recommande une distribution parcimonieuse des indulgences et conseille l'installation d'une seule confrérie par paroisse⁴⁸. Les paroisses du diocèse trifluvien séparées depuis peu du diocèse de Québec se conforment peut-être davantage à cette recommandation. L'écart entre le taux montréalais et nicolétain peut aussi s'expliquer par la situation paroissiale des années 1850. Les moyens financiers sont restreints, la population est disséminée sur le territoire et l'énergie des communautés paroissiales est investie dans d'autres activités jugées plus essentielles, telle la construction d'une église ou d'un presbytère.

⁴⁸ Cette prescription se trouve dans l'ouvrage de Christine Hudon, *Ibid.* p. 350.

Tableau I-6
Nombre moyen d'associations par paroisse
dans les diocèse de Nicolet et de Joliette, 1855-1955

Années	Nombre de paroisses	Nombre moyen d'associations dans les diocèses	
		Nicolet	Joliette
1855	10	1,8	5,7 (1853)
1869	16	2,8	4,4 (1868)
1875	17	4,1	5 (1873-1878)
1884-1886	18	7,4	n.d.
1890-1895	20	10,0	n.d.
1900-1905	19	12,1	n.d.
1910-1915	21	12,7	n.d.
1920-1925	21	11,9	n.d.
1930-1935	20	11,0	n.d.
1940-1945	21	9,6	n.d.
1953-1954	13	6,5	n.d.

Légende :

n.d. signifie que les données ne sont pas disponibles pour ces années.

Source : AEN, *Rapports annuels* . 1855-1954 et AEJ, *Rapports annuels* . 1853-1878 dans Jean-François Inizan, *op. cit.*, p. 27.

Tableau I-7
Répartition des paroisses selon le nombre d'associations par paroisse
dans les diocèses de Nicolet et de Chicoutimi, 1875-1955

Année	Nombre moyen d'associations par paroisse	Nombre de paroisses	
		Nicolet (%)	Chicoutimi (%)
1875	4 et moins	12/17 (70,6 %)	n.d.
	5 à 7	4/17 (23,5 %)	n.d.
	8 à 10	1/17 (5,9 %)	n.d.
	11 et plus	0/17 (0,0 %)	n.d.
1884-1886	4 et moins	0 (0,0 %)	1/7 (14,3 %)
	5-7	9/18 (50,0 %)	2/7 (28,6 %)
	8-10	9/18 (50,0 %)	4/7 (57,1 %)
	11 et plus	0 (0,0 %)	0 (0,0 %)
1910-1915	4 et moins	0 (0,0 %)	0 (0,0 %)
	5-7	1/21 (4,8 %)	3/12 (25,0 %)
	8-10	3/21 (14,3 %)	7/12 (58,5 %)
	11 et plus	17/21 (80,9 %)	2/12 (16,7 %)
1930-1935	4 et moins	0 (0,0 %)	0 (0,0 %)
	5-7	1/20 (5,0 %)	4/16 (25,0 %)
	8-10	4/20 (20,0 %)	9/16 (56,3 %)
	11 et plus	15/20 (75,0 %)	3/16 (18,7 %)
1940-1945	4 et moins	2/21 (9,5 %)	n.d.
	5-7	4/21 (19,1 %)	n.d.
	8-10	7/21 (33,3 %)	n.d.
	11 et plus	8/21 (38,1 %)	n.d.
1953-1954	4 et moins	5/13 (38,4 %)	n.d.
	5-7	4/13 (30,7 %)	n.d.
	8-10	2/13 (15,4 %)	n.d.
	11 et plus	2/13 (15,4 %)	n.d.

Légende :

n.d. signifie que les données ne sont pas disponibles pour ces années.

Source : AEN, *Rapports annuels*. 1875-1954 et AEC, *Rapports annuels*. 1886-1934 dans Pascale Dupont, *op. cit.*, p. 47.

Entre 1869 et 1875, la presque totalité des paroisses du diocèse nicolétain comprennent entre une et quatre associations (tableaux I-6 et I-7). Les implantations associatives concernent alors autant les anciennes paroisses que celles au peuplement plus récent. Parmi les confréries établies sur le territoire à l'étude, le Chemin de la Croix, le Scapulaire et l'Archiconfrérie prédominent entre 1855 et 1875. La piété tourne alors autour de deux pôles : la Vierge et le Christ, ce qui correspond aux dévotions proposées par le Concile de Trente⁴⁹, par les autorités ecclésiastiques diocésaines et pontificales. La Société de Tempérance, pour sa part, occupe une place non négligeable dans le diocèse, même si elle subit un certain recul en 1875. Son évolution, très liée à la pastorale missionnaire, sera étudiée plus en détail dans le troisième chapitre.

Les associations prolifèrent après les années 1870. Toutes les paroisses du diocèse nicolétain en comptent au moins cinq. Il s'en trouve même de huit à dix dans la moitié d'entre elles. Ce phénomène résulte principalement de la pénétration de la doctrine liguriste en la matière et surtout des efforts déployés par le clergé pour implanter de nouvelles associations. Car, c'est sur les épaules des prêtres que repose principalement le soin de mettre en place les groupements et d'entretenir la ferveur des fidèles à leur égard⁵⁰. Puis, comme le précise Brigitte Caulier, les réalisations scolaires sous-jacentes à l'encadrement de la jeunesse, ne sont pas étrangères à l'amélioration qui affecte l'évolution associative au XIX^e siècle⁵¹.

⁴⁹ Brigitte Caulier identifie les mêmes pôles de dévotion dans sa thèse *Les confréries de dévotion à Montréal du 17^e au 19^e siècle*. Thèse de Ph.d. (Histoire), Montréal, Université de Montréal, 1986, p. 33.

⁵⁰ Circulaire de l'évêque de Nicolet, 22 septembre 1947, *MLPC*. Tome 7, n° 50, pp. 418-419.

⁵¹ Brigitte Caulier, *op. cit.*, p. 37.

La moyenne d'associations par paroisse poursuit sa croissance au cours du XX^e siècle et atteint un sommet en 1915 alors qu'elle se chiffre à 12,7. Malgré une légère baisse, elle correspond toujours à près de douze en 1935. Parmi les associations les plus populaires entre 1885 et 1935, il y a toujours le Scapulaire et le Chemin de la Croix. À ce "duo de tête" s'ajoute la Propagation de la Foi et l'Apostolat de la Prière. La Propagation de la Foi, établie depuis les années 1850 dans le diocèse, prend de l'expansion à la suite de son accession au titre d'associations diocésaines et des intercessions continuelles de l'évêque en sa faveur. La diffusion de l'Apostolat de la Prière est plutôt liée à ses obligations peu contraignantes. Elle « n'impose point de pratiques ou d'obligations nouvelles, mais s'approprie les autres bonnes œuvres déjà existantes, pour les unir et leur communiquer toute l'impulsion de la dévotion au Sacré-Cœur⁵² ». Pour les années 1925-1935, une seule association s'ajoute à ces regroupements associatifs : le Saint Rosaire. Cette organisation qui était déjà implantée dans un bon nombre de paroisse au début du XX^e siècle poursuit sa progression dans les années 1920 et 1930. Les diverses campagnes de prédication des Dominicains, animateurs de cette association, et l'expansion de la dévotion mariale contribuent à sa popularité.

Après la Seconde Guerre mondiale, une modification du mouvement associatif est perceptible sur différents plans. La baisse du nombre moyen d'associations par paroisse amorcée dans les années 1920 se poursuit jusqu'en 1953-1954. Une diminution similaire est repérable pour le nombre de paroisses regroupant huit associations et plus. La liste des organisations les plus répandues sur le territoire nicolétain connaît, elle aussi, un changement. En 1945, la Ligue du Sacré-Cœur figure dans toutes les paroisses, sauf une, alors que l'Apostolat de la Prière et le Saint-

⁵² Circulaire de l'évêque de Trois-Rivières, 31 décembre 1876, *MLPC*. Tome 3, n° 64, pp. 101-102.

Rosaire, toujours importants, disparaissent de quelques paroisses. Si bien qu'en 1954, les organisations suivantes prévalent : la Ligue du Sacré-Cœur, les Dames de Sainte-Anne et le Tiers-Ordre.

Toutes ces transformations découlent des nouvelles prescriptions épiscopales. Dans les années 1930, l'évêque s'évertue à vanter les mérites des mouvements d'Action catholique, de sa nécessité et de ses bienfaits. Ces mouvements très dynamiques, centrés davantage sur les associations de jeunesse, gagnent en importance dans toute la catholicité⁵³. Une circulaire nicolétaine de l'année 1934 fait mention de l'existence de 24 cercles paroissiaux de l'Association de la jeunesse canadienne⁵⁴. Toutefois, ces associations sont recensées seulement dans deux paroisses de l'échantillon entre 1930 et 1950. Leur absence des rapports annuels ne semble pas motivée par les changements survenus dans les questionnaires paroissiaux des années 1930-1940⁵⁵. Elle résulterait plutôt d'une omission volontaire de la part des curés qui les rattachent au mouvement d'Action catholique ou à sa section féminine, la Ligue Catholique féminine.

La prédominance des mouvements d'Action catholique et la spécialisation de l'encadrement associatif qui l'accompagne, centrée sur le sexe, sur l'âge mais

⁵³ Une circulaire de l'année 1939 fait état de l'expansion des œuvres de jeunesse dans le diocèse, particulièrement de la Jeunesse ouvrière catholique (JOC) et de la Jeunesse étudiante catholique (JEC). Circulaire de l'évêque de Nicolet, 6 février 1939, *MLPC*. Tome 6, n° 2, p. 30.

⁵⁴ Annexe à la circulaire de l'évêque de Nicolet, 27 décembre 1934, *MLPC*. *Op. cit.*

⁵⁵ Dans les années 1930, à la question de base s'intéressant aux confréries et association pieuses régulièrement érigées, s'ajoute une question sur les tertiaires, une autre sur les cercles d'études pour la jeunesse, ACJC et Amicales, et une dernière concernant les comités d'Action catholique féminine et masculine. Dans la décennie 1940, en plus de la question de base concernant les associations régulièrement établies, l'évêque s'intéresse particulièrement au comité paroissial d'Action catholique. Le questionnaire utilisé pour la décennie 1950 est essentiellement le même que celui des années 1930.

davantage sur la profession de l'associé, peuvent être davantage considérées comme des facteurs explicatifs. Les grandes associations, revêtant un caractère davantage pieux, se dissolvent pour faire place à des organisations moins nombreuses et plus spécialisées. Regroupées sous l'aile unificatrice de l'Action catholique, ces organisations dispensent un enseignement adapté aux groupes sociaux et visent ainsi une action plus efficace et plus directe sur les laïcs. La branche féminine de l'Action catholique, la Ligue catholique féminine, apparaît dans le diocèse en 1934. D'après une circulaire de la même année, elle est alors présente dans 25 paroisses⁵⁶. Néanmoins, elle ne connaît jamais le succès de la section masculine. Cette section est associée en 1942 à la Ligue du Sacré-Cœur qui occupe déjà une place non négligeable parmi les associations présentes dans le diocèse. La propagande entourant cette ligue et la dévotion au Sacré-Cœur, facilite son implantation dans la majorité des paroisses en 1945 et en 1954.

À l'exception de ce mouvement, les Dames de Sainte-Anne et le Tiers-Ordre connaissent une extension géographique qui les porte parmi les associations les plus populaires du diocèse. Aucune indication particulière n'explique l'évolution de l'association des Dames de Sainte Anne, à part peut-être la place d'honneur réservée à cette sainte dans la piété diocésaine. De son côté, le développement des tiers-ordres est favorisé par l'adoucissement des règles décrétées par le Pape en 1883. Les prédications ponctuelles des Dominicains et des Franciscains dans le diocèse expliquent, surtout, la formation de tels groupements. À cela se joignent les exhortations continues de l'évêque, et même du Pape, en leur faveur.

⁵⁶ Annexe à la circulaire de l'évêque de Nicolet, 27 décembre 1934, *MLPC. Op. cit.*

Enfin, malgré une chute progressive, la moyenne d'associations par paroisse demeure tout de même considérable au milieu du XX^e siècle. Cette résorption peut être perçue comme un indice des changements qui surviennent à l'intérieur même du mouvement associatif. Elle se présente aussi comme un effet du processus de redéfinition qui affecte la société québécoise dans son ensemble. Cette redéfinition est connexe à l'américanisation des styles de vie, à la multiplication des lieux de référence et au passage vers un catholicisme plus intériorisé. Elle entraîne un déplacement du fait religieux, dont le caractère intimiste prime sur le côté communautaire. Les associations pieuses et, peut-être même, leurs effectifs s'en trouvent restreints, ce qui amorce la baisse du nombre moyen d'associations par paroisse.

Au fil du progrès de la fréquentation catéchistique et scolaire, les curés dénoncent de moins en moins l'ignorance religieuse des fidèles. Le resserrement du maillage paroissial amène une baisse de la distance à parcourir pour se rendre à l'église ou à l'école et en facilite alors la fréquentation, ce qui entraîne une amélioration générale des connaissances religieuses. Cette progression est-elle gage d'intériorisation des dogmes chrétiens ? À elle seule, probablement que non. Mais, si elle s'accompagne d'une hausse du nombre d'établissements scolaires, et aussi de leur fréquentation, il peut en résulter une forte imprégnation des mentalités. Car, plus que les séances dominicales et préparatoires à la première communion, le caractère régulier et précoce du catéchisme scolaire représente un cadre idéal pour « façonner l'univers religieux des enfants »⁵⁷. À cela s'ajoute la pastorale d'exception et les associations religieuses qui manifestent une volonté d'encadrement des populations

⁵⁷ Voir Christine Hudon, *op. cit.*, p. 291.

paroissiales, autant comme canal de diffusion de la doctrine catholique qu'incitatif à la pratique religieuse.

La mise en place et la consolidation des institutions religieuses et, plus généralement, du réseau paroissial du milieu du XIX^e siècle jusqu'au milieu du XX^e siècle va de pair avec le resserrement de l'encadrement cléricale qui est rendu possible grâce à la hausse générale des effectifs cléricaux et de la prédominance de la religion comme explication du monde, surtout en milieu rural. Ce resserrement contribue à la propagation de la doctrine chrétienne et influe certainement sur le respect des pratiques religieuses obligatoires et surrogatoires.

Chapitre II

Les pratiques entourant les rites de passage et les pratiques religieuses obligatoires

L'adhésion aux dogmes et aux enseignements de l'Église catholique constitue un aspect essentiel de la vie religieuse des fidèles. Cependant, la foi ne suffit pas. Comme le mentionne Gabriel Le Bras, le catholique est aussi « celui qui conforme sa vie à sa doctrine pratiquant les vertus chrétiennes » et celui « qui remplit les obligations sacramentelles et cultuelles¹ ». Les comportements des individus peuvent conséquemment être révélateurs du niveau d'engagement religieux et du « degré d'autorité de l'institution sur les acteurs sociaux, tenus - mais seulement moralement - d'accomplir les devoirs qu'elle leur prescrit² ». Mais, les prescriptions ecclésiales ne revêtent pas toutes la même importance. Les rituels de passage qui consacrent les grands moments de la vie et les pratiques religieuses obligatoires (la confession, la communion et l'assistance aux offices dominicaux) qui ponctuent le quotidien des individus prennent le pas sur les pratiques surérogatoires. Leur respect représente donc un minimum nécessaire pour préserver son titre et ses privilèges de catholique. Leur observance, en plus d'identifier les « bons chrétiens », s'avère une preuve de respectabilité et de moralité. Leur étude, dans ce chapitre, nous permettra d'identifier les continuités et les ruptures de l'évolution de la pratique religieuse nicolétaine, tout en nous renseignant sur son adéquation aux messages religieux.

¹ Gabriel Le Bras, *Études de sociologie religieuse*. Paris, PUF, tome I, 1955-1956, p. 311.

² Danièle Hervieu-Léger et Françoise Champion, collab., *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris, Cerf (coll. Sciences humaines et religions), 1987, p. 21.

a) Pratiques liées aux rites de passage

Les rites de passage sanctionnent les grands moments de l'existence : la naissance, le mariage et la mort. Ils permettent aux catholiques de réaffirmer périodiquement leur appartenance religieuse³. L'analyse des pratiques liées à leur observance pourra nous éclairer sur l'attitude religieuse générale des fidèles envers le prescrit ecclésial.

- La naissance

Les autorités ecclésiastiques réglementent la conception et la naissance d'un enfant. Pour elles, l'union charnelle est un privilège réservé aux époux qui doit s'accomplir dans la gravité et dans le but explicite d'accroître le peuple de Dieu. Lorsque l'enfant naît, le baptême s'impose. La cérémonie baptismale, en même temps qu'elle permet l'intégration du nouveau-né à la communauté paroissiale, le libère du péché originel et lui donne « accès à une vie nouvelle surnaturelle⁴ ». L'administration de ce sacrement doit donc se faire dans les plus brefs délais puisque la mort peut frapper à tout moment. En cas de décès prématuré, l'enfant ne peut être enterré en terre consacrée et son âme ne peut aller au Paradis. Comme l'énonce Claude Langlois, « [l]'utilisation du délai de baptême repose sur un postulat simple : plus le délai s'allonge, plus les catholiques prennent en conséquence leur distance vis-à-vis de l'institution ecclésiale⁵ ».

³ Colette Moreux, *Fin d'une religion ? Monographie d'une paroisse canadienne-française*. Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1969, p. 151.

⁴ Gabriel Audisio, *Les Français d'hier*. Tome 2 : *Des croyants : XV^e-XIX^e siècle*. Paris, Armand Colin (coll. U), 1996, p. 213.

⁵ Claude Langlois, « Histoire d'un indice, indice d'une histoire : le délai de baptême », dans *Croyances, pouvoirs et société. Des Limousins aux Français. Étude offertes à Louis Pérouas*. Textes réunis par

Selon le rituel du diocèse de Québec de 1703, les parents sont tenus de faire baptiser leurs enfants « trois ou quatre jours au plus tard après leur naissance, s'ils sont dans le moyen de pouvoir le faire⁶ ». Cette dernière précision s'adresse surtout aux habitants des localités privées d'un prêtre résidant, où le baptême n'est célébré qu'à la prochaine visite du desservant, donc plusieurs jours plus tard. Au milieu du XIX^e siècle, la cérémonie baptismale doit toujours se faire le plus tôt possible après la venue au monde d'un enfant. Pour les années 1850-1853, Christine Hudon constate que les habitants des paroisses maskoutaines desservies par un prêtre résidant se présentent promptement à l'église pour faire baptiser leur nouveau-né⁷. Par contre, dans les missions et les cures récemment créées sur le front pionnier, les délais dépassent parfois les trois ou quatre jours prescrits. Ces délais diminuent, toutefois, à mesure que se consolide le réseau paroissial et que s'améliorent les voies de communication.

Que se passe-t-il dans le diocèse de Nicolet ? Même si les questionnaires pastoraux ne s'intéressent au délai de baptême qu'à partir de 1910, il est justifié de penser qu'il y ait eu quelques cas de retard dans les années 1850 alors que certaines communautés ne bénéficient pas encore des services d'un prêtre résidant. C'est ce que démontrent Jean Roy et Christine Hudon dans leur article « Pastorale et vie religieuse dans les missions des townships au XIX^e siècle⁸ ». Par exemple, en 1840-1841, dans la

Michel Cassan, Jean Boutier et Nicole Nicole Lemaître. Treignac, Éditions Les Monédières (coll. En d'autres temps), 1988, p. 61.

⁶ Christine Hudon, *Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820-1875*. Sillery, Septentrion, 1996, p. 366.

⁷ *Ibid*, pp. 366-368.

⁸ Jean Roy et Christine Hudon, « Pastorale et vie religieuse dans les missions des townships au XIX^e siècle », dans Serge Courville et Normand Séguin, dir., *Espace et culture\Space and culture*. Sainte-Foy, PUL (coll. Géographie historique), 1995, pp. 172-173.

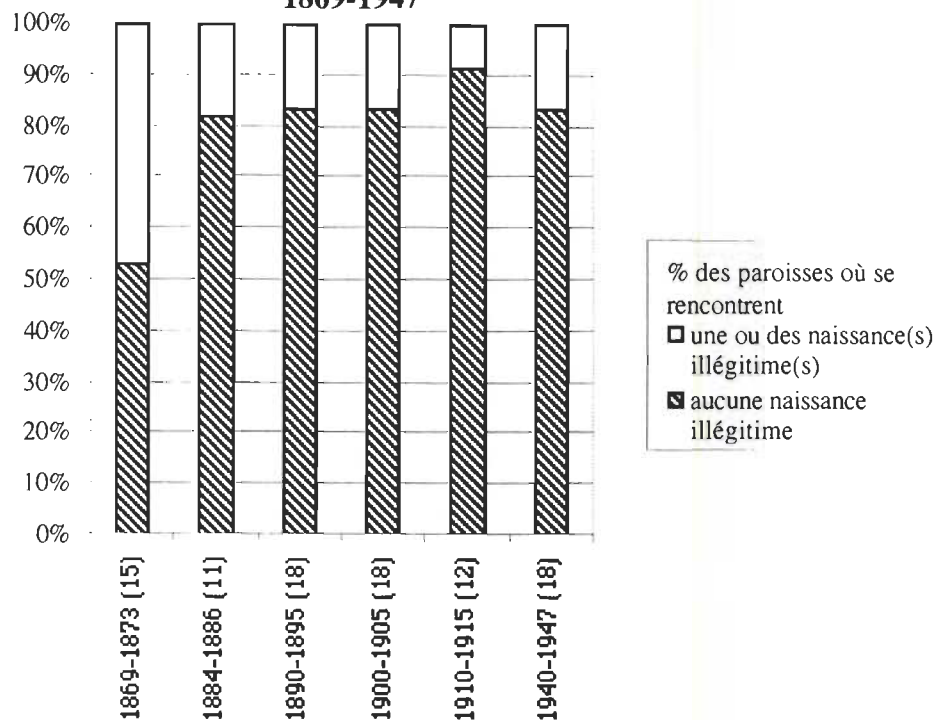
mission de Kingsey, seulement 25 % des baptêmes se font dans les trois jours suivant la naissance. En 1842, avec l'installation du premier missionnaire, ce taux augmente à 53 %, rejoignant alors celui de Drummondville. En 1855, dans ces deux paroisses, plus de 75 % des enfants sont baptisés dans les trois jours.

Au début du XX^e siècle, la situation semble quelque peu différente de celle du siècle précédent. Tout d'abord, la norme paraît changée. Les parents disposent d'un peu plus de temps pour se rendre à leur devoir, soit huit jours plutôt que trois ou quatre. Il est impossible d'expliquer et de dater ce changement puisque aucune mention n'en est faite dans les mandements et les lettres pastorales de l'évêque nicolétain. De même, aucune indication nous porte à croire que cette règle des huit jours s'appliquerait dans les autres diocèses québécois. Cette modification a sûrement contribué à l'abaissement des cas de retard au baptême. Toujours est-il qu'au début du XX^e siècle, les rapports paroissiaux montrent que ces cas appartiennent à une époque révolue. Entre 1910 et 1954, les parents s'empressent tous de faire baptiser leurs nouveaux-nés dans les huit jours suivant leur naissance, que ce soit une naissance légitime ou non.

La procréation devant se faire à l'intérieur des liens sacrés du mariage, le nombre de naissances illégitimes se présente alors comme un indicateur de conformité au prescrit rituel. Ces naissances regroupent toutes les conceptions hors mariage et tous les enfants nés d'unions non reconnues par l'Église, entre autres les concubinages et les mariages civils ou passés devant un ministre protestant. Pour les années 1857-1860, nous disposons d'informations sur le nombre de ces naissances uniquement pour quatre paroisses nicolétaines. Alors qu'il n'y en a aucune à Saint-Grégoire, il s'en trouve une à Bécancour, une à Saint-Célestin et une à Saint-Guillaume. Mais le curé de cette dernière paroisse précise toutefois qu'elle est le fruit

d'un couple originaire d'une autre communauté paroissiale. Une dizaine d'années plus tard, soit en 1869-1873, les enfants nés de femmes célibataires sont peu nombreux, que ce soit dans les paroisses situées sur le terroir seigneurial ou celles du front pionnier. En fait, onze de ces enfants se retrouvent dans huit paroisses sur treize. Et cette forme de transgression diminue avec les années. Alors qu'un peu moins de la moitié des communautés paroissiales ne comprennent aucune naissance illégitime en 1869-1873, approximativement 80 % des paroisses se trouvent dans cette situation entre 1884-1886 et 1940-1947 (graphique II-1). En moyenne, d'une année à l'autre, ce fait n'est dénoncé que dans deux ou trois paroisses. Au cours des années 1910-1914, seul le curé de Sainte-Angèle-de-Laval inscrit un enfant né hors mariage. Les rares naissances illégitimes des années 1940 se retrouvent principalement dans les noyaux en voie d'industrialisation et d'urbanisation. En 1948, il y en a une à Sainte-Victoire, deux à Saint-Christophe-d'Arthabaska et cinq à Saint-Frédéric-de-Drummondville. Ces nombres excluent toutefois les enfants dont les mères sont allées accoucher dans une autre paroisse. La comptabilité des curés paraît donc plus ou moins précise. Les naissances illégitimes pourraient, en fait, être plus nombreuses que le laissent sous-entendre les curés et, ainsi, infléchir légèrement les résultats de la présente enquête.

Graphique II-1
Naissances illégitimes dans le diocèse nicolétain,
1869-1947



Sources : AETR et AEN, *Les rapports annuels*. 1869-1947.

N.B. Les nombres placés entre parenthèse correspondent au nombre de paroisses pour lesquelles nous possédons des données.

- Le mariage

Le sacrement du mariage bénit l'union d'un homme et d'une femme, de préférence tous deux de religion catholique. Sa validité repose sur un certain nombre de conditions, telles l'âge et la liberté des époux, le consentement des parents et la présence d'un prêtre catholique. Le mariage implique aussi des obligations : cohabitation, indissolubilité, consommation, soutien mutuel des époux et procréation⁹. Le manquement à l'une de ces obligations est formellement condamné par le clergé, à moins de bénéficier d'une permission spéciale de l'évêque. Dans quelle

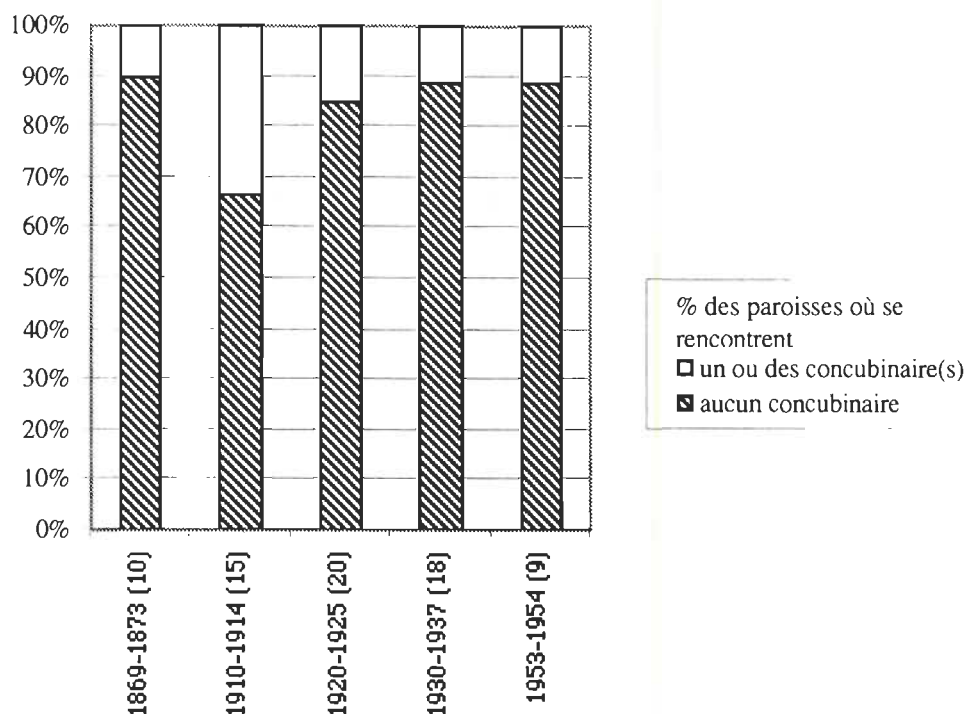
⁹ Gabriel Audisio, *op. cit.*, p. 220.

mesure les fidèles nicolétains respectent-ils les préceptes entourant le mariage ? Quelle place occupent les concubinages, les mariages séparés, les mariages mixtes et les mariages civils ou officialisés par un ministre protestant, dans l'espace diocésain ?

Une façon de manquer aux lois ecclésiastiques matrimoniales, c'est de vivre avec l'être aimé en dehors des liens du mariage. Ce geste est posé volontairement par des personnes mariées vivant séparées de leur époux ou par des fidèles que l'Église refuse d'unir, le plus souvent, à cause de leur parenté naturelle, par exemple un oncle, une nièce, une cousine, etc. ou spirituelle, tel un parrain. Plus rarement, le concubinage se produit involontairement, alors que l'union contractée est considérée invalide par l'Église et que les époux l'ignorent.

Une des rares mentions relatant l'existence d'un concubinage au début de la période étudiée est le fait du curé de Saint-Christophe-d'Arthabaska qui déplore, en 1859, la cohabitation d'un oncle et de sa nièce. Une dizaine d'années plus tard, les unions libres paraissent toujours peu répandues dans l'ensemble du diocèse nicolétain. Une seule de ces unions est répertoriée à Saint-Thomas-de-Pierreville en 1873 (graphique II-2). Il faut attendre les années 1910 pour que le questionnaire du rapport annuel s'intéresse à nouveau au nombre de concubinaires. Entre 1910 et 1914, les curés de cinq paroisses rapportent au moins un concubinage. Par la suite, le nombre de paroisses qui en dénonce diminue, mais Saint-Frédéric-de-Drummondville présente un cas exceptionnel avec cinq ou six concubinaires à chaque rapport annuel jusqu'en 1940. Il faut noter que dans le graphique II-2, pour les années 1953-1954, cette paroisse n'apparaît pas. La correspondance des curés pourrait sûrement nous révéler d'autres cas d'union libre, notamment pour les années 1880-1900, alors que les rapports annuels renferment aucune information sur cet aspect.

Graphique II-2
Concubinaires dans le diocèse nicolétain,
1869-1954

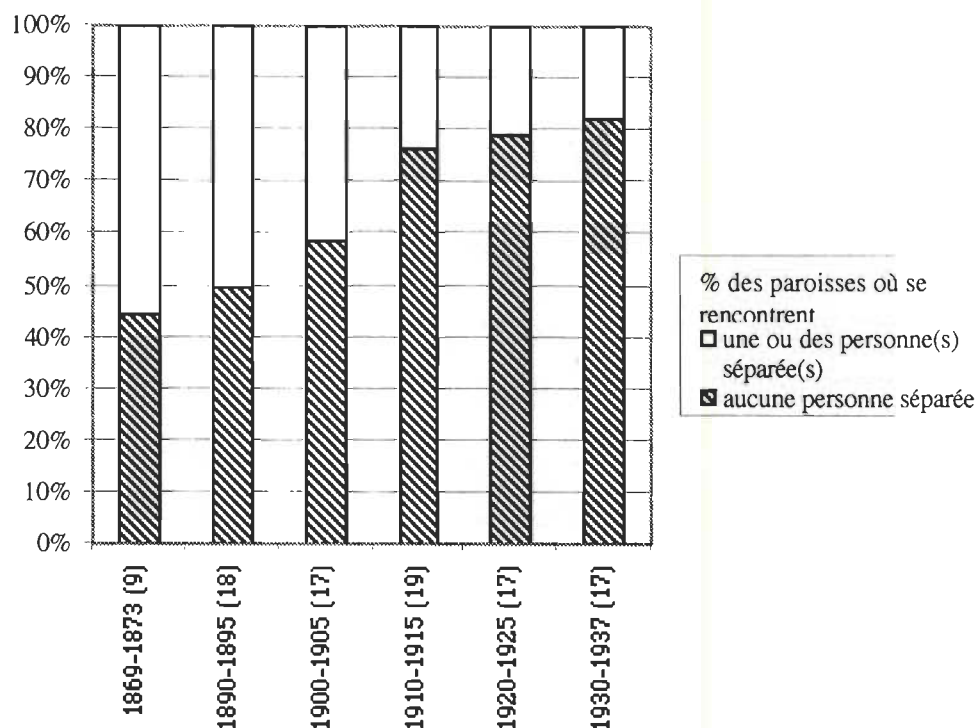


Sources : AETR et AEN, *Les rapports annuels*. 1869-1954.

N.B. Le nombre placé entre parenthèse pour chaque période correspond au nombre de paroisses pour lesquelles nous possédons des données.

La séparation des couples préoccupe tout autant le clergé. Temporaires ou permanentes, de telles séparations se produisent avec ou sans le consentement de l'autorité épiscopale. Parfois, après une requête auprès de l'évêque, la femme et le mari sont autorisés à vivre séparés, pour autant qu'ils respectent les « bonnes mœurs » et mènent une « vie convenable ». Dans le diocèse nicolétain, les principaux motifs allégués pour justifier une désunion sont les suivants : absence prolongée d'un des époux qui est à l'étranger, mari ivrogne et dangereux, incompatibilité de caractère. En 1869-1873, plus de la moitié des communautés paroissiales, soit cinq sur neuf, comptent une séparation (graphique II-3).

Graphique II-3
Personnes mariées vivant séparées
dans le diocèse nicolétain, 1869-1937



Sources : AETR et AEN, Les rapports annuels. 1869-1937.

N.B. Le nombre placé entre parenthèse correspond au nombre de paroisses pour lesquelles nous possédons des données.

Dans les années 1880, l'évêque s'exprime ainsi à leur égard : « Nous avons de temps à autre la douleur de voir des malentendus et des discordes désunir les époux. La chose en arrive quelquefois jusqu'à la séparation. La règle que nous devons suivre dans ce cas, c'est de refuser les sacrements aux époux qui vivent séparés sans consentement mutuel¹⁰ ». Au tournant du XX^e siècle, c'est approximativement 40 % des pasteurs qui recensent dans leur paroisse un petit nombre de personnes mariées et séparées. Toutefois, à partir des années 1910, seulement trois ou quatre curés (à peu près 20 %) dénombrent entre une et trois désunions. Pour toute la période de l'étude, les ménages séparés semblent donc peu nombreux et assez bien partagés entre les

¹⁰ Circulaire de l'évêque de Nicolet, 19 mars 1889, *MLPC*. Tome 1, n° 26, p. 200.

paroisses plus anciennes et celles créées plus récemment, de même qu'entre les paroisses rurales et les paroisses urbaines.

Parmi les types de mariages qui inquiètent l'évêque, il y a les mariages mixtes, les mariages civils et ceux qui sont célébrés devant un ministre protestant. L'expression mariage mixte désigne l'union matrimoniale entre une personne de religion catholique et une autre de confession protestante. Aux dires de l'autorité épiscopale, « [c]es sortes de mariages doivent être évités avec soin, à cause des dangers auxquels ils exposent la foi de l'époux catholique et des difficultés qu'ils apportent à l'éducation chrétienne des enfants¹¹ ». L'évêque nicolétain tente à plusieurs reprises de décourager ce type d'union. Il insiste principalement sur la prévention et sur la meilleure surveillance des fréquentations des jeunes gens. Compte tenu que la question n'est pas posée directement avant 1934, il est impossible d'évaluer la progression de ces unions depuis le milieu du XIX^e siècle. Cependant, les curés nous en informent dans leurs commentaires. Celui de Saint-Frédéric-de-Drummondville en recense quelques-uns en 1891. En 1902, le pasteur de Saint-Fulgence-de-Durham, où les protestants sont très nombreux, dénonce sept de ces unions. Il précise même que « d'autres mariages mixtes menacent de se réaliser¹² ». Néanmoins, en 1911, le rapport annuel n'en identifie plus que quatre. Ces mariages furent probablement un peu plus nombreux que les rapports annuels ne le laissent entendre, surtout dans les paroisses où cohabitent catholiques et protestants.

Au XX^e siècle, la réalisation de tels mariages est rendue plus difficile par l'augmentation des exigences envers la partie protestante. En 1941, une circulaire

¹¹ Lettre pastorale de l'évêque de Trois-Rivières, 20 mai 1880, *MLPC* Tome 3, n° 91, p. 350.

¹² AEN, *Rapport annuel*. Saint-Pierre-de-Durham, 1902.

informe le clergé sur les nouvelles dispositions prises à cet égard : « À l'avenir, il sera donc inutile de demander dispense de religion mixte, à moins que la partie non catholique ait suivi une série de leçons, dix au moins, sur les engagements qu'elle doit signer en faveur de la partie catholique et des enfants qui naîtront de leur mariage. [...] Il faudra avertir vos fidèles de cette nouvelle directive, afin que le cas échéant ils ne puissent plaider ni ignorance ni urgence¹³ ». Entre 1934 et 1954, aucun de ces mariages n'est mentionné dans les rapports paroissiaux, excepté un à Saint-Guillaume en 1934. Est-ce le résultat de la nouvelle réglementation épiscopale en la matière ? Peut-être, mais il faut être prudent sur ce point, car le manque d'informations pour les paroisses de Saint-Fulgence-de-Durham (L'Avenir) et de Saint-Frédéric-de-Drummondville, où les mariages mixtes étaient plus présents avant les années 1930, influence certainement ces résultats.

Quant aux mariages célébrés devant une autorité civile ou devant un ministre protestant, ils font également couler beaucoup d'encre bien qu'ils semblent presque inexistant dans le diocèse. Dans les années 1870, les curés ont l'obligation de rappeler deux fois l'an qu'il constitue un péché très grave¹⁴. Les rapports annuels nicolétains ne contiennent cependant aucune indication pouvant attester leur existence, entre 1855 et 1930. Même lorsqu'une question s'intéresse directement à ces unions entre 1934 et 1954, aucune n'est dénombrée par les curés nicolétains.

¹³ Circulaire de l'évêque, 23 janvier 1941, *MLPC*. Tome 6, n° 13, p. 181.

¹⁴ Mandement de l'évêque de Trois-Rivières, 26 octobre 1875, *MLPC*. Tome 3, n° 58a, pp. 61-62.

- La mort

Les concubinaires et les personnes impliquées dans des mariages réprouvés par l'Église catholique encourent non seulement le risque d'être privés d'absolution, mais aussi d'être excommuniés et de se voir refuser les obsèques et la sépulture chrétiennes. Cette mauvaise mort¹⁵ est réservée aux impies, aux incroyants notoires, aux pécheurs publics, aux suicidés et aux non pascalisans qui ne manifestent ni remords ni repentir à l'heure de la mort. Dans les années 1880, l'épiscopat québécois spécifie toutefois que le refus de sépulture doit être utilisé parcimonieusement, car il ne doit « pas punir les morts mais maintenir les vivants dans leur devoir¹⁶ ». Aux yeux des autorités ecclésiastiques, le catholique est sur la terre pour préparer son salut. Cette préparation implique une mort convenable qui lui accordera le repos éternel en terre consacrée. Pour obtenir ce repos, le fidèle doit recevoir, sur son lit de mort, la confession, l'absolution, la communion et l'extrême-onction.

La réception des derniers sacrements est donc une étape obligatoire de la mort chrétienne. Le prêtre doit rendre visite au mourant et lui administrer la Pénitence et l'Eucharistie. Il en profite aussi pour oindre ses cinq sens, soit les yeux, les oreilles, les narines, les lèvres, les mains et les pieds, avec le saint chrême afin de lui attirer la grâce divine¹⁷. L'évêque nicolétain se préoccupe de cet aspect du ministère clérical uniquement dans les années 1940, au moment où se manifeste une certaine inquiétude des milieux ecclésiaux à l'égard d'une possible désaffection religieuse des fidèles. Les

¹⁵ Pierre Pierrard, *La vie quotidienne du prêtre français au XIX^e siècle, 1801-1905*. Paris, Hachette, 1986, p. 363.

¹⁶ Jacques Grisé, *Les conciles provinciaux de Québec et l'Église canadienne 1851-1886*. Montréal, Fides, 1979 (coll. Essais de recherches, sections Histoire), p. 329.

¹⁷ Gabriel Audisio, *op. cit.*, pp. 212-213.

rapports annuels dépeignent alors un tableau idéal. Aucun moribond n'a refusé la visite du prêtre et les derniers sacrements. En l'absence d'informations pour la période précédente, il nous est permis d'avancer que la situation doit être similaire, car les curés auraient certainement rapporté les manquements les plus graves.

Composantes essentielles du rituel funéraire, les funérailles et l'inhumation du corps ne feront pas l'objet ici d'une attention particulière. Peu d'informations se retrouvent à leur sujet dans les rapports annuels, si ce n'est sur l'assistance de certaines personnes aux obsèques protestantes à Wickham au début du XX^e siècle¹⁸. Par contre, l'entretien du cimetière est au cœur de notre analyse des pratiques reliées à la mort, et ce, même s'il engage l'ensemble de la communauté paroissiale plus que les individus eux-mêmes dont la participation se réduit à un investissement en temps et/ou en argent. L'épiscopat ne s'y intéresse qu'à la fin du XIX^e siècle. Il s'enquiert alors de l'existence d'une grande croix au milieu du cimetière et d'une enceinte sur son pourtour. Entre 1884 et 1939, tous les cimetières nicolétains présentent une grande croix ou un calvaire en leur centre. Seules les paroisses de Durham-Sud, où la croix est tombée, et de L'Avenir, où la croix n'est plus convenable, dérogent à cette règle dans les années 1920-1925. La situation est sensiblement la même en ce qui regarde l'ordonnance de la clôture du cimetière. Toutes les communautés paroissiales se conforment à cette prescription, de 1884 à 1939. Quelques paroisses, pas toujours les mêmes, font ponctuellement exception. La plupart du temps, ce manquement est dû au délabrement de l'enceinte, généralement remise en état dans les années suivantes.

L'état général du cimetière fournit un autre indice de la piété d'une communauté paroissiale, car il doit être, selon le curé de Nicolet, « en parfait ordre

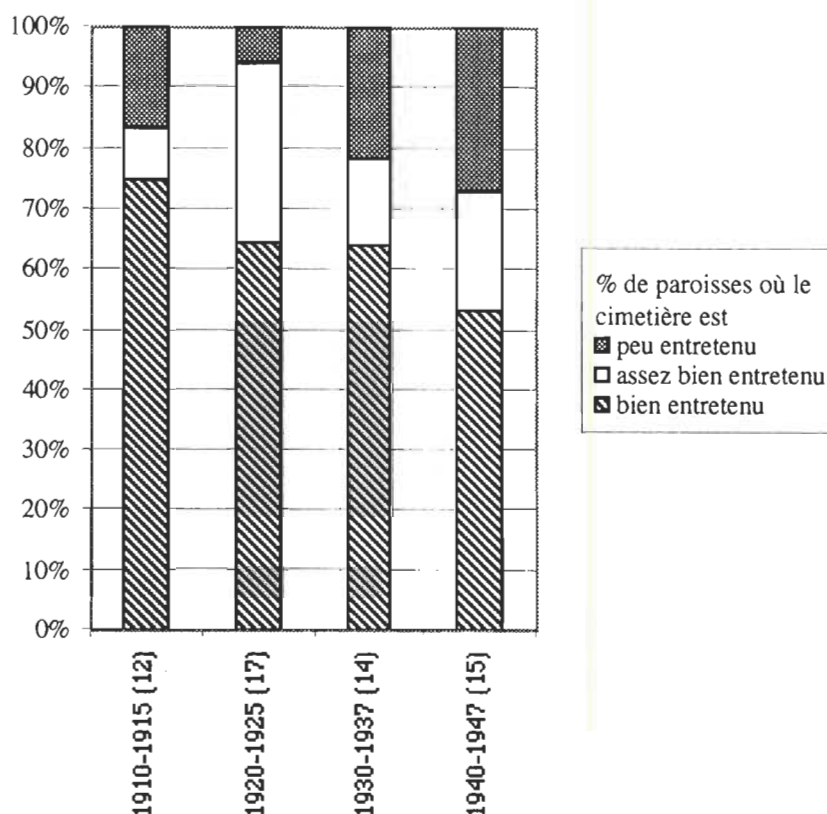
¹⁸ AEN, *Rapport annuel*. Saint-Jean-L'Évangéliste-de-Wickham, 1907.

aussi bien par respect pour les défunts que pour l'image qu'il présent[e] aux visiteurs étrangers¹⁹ ». Les données sur l'entretien du cimetière ne sont disponibles, cependant, que pour le XX^e siècle (graphique II-4). Elles ont été réparties en trois classes. La catégorie « bien » regroupe les réponses cléricales qui font état d'une grande satisfaction : « très bien » entretenu, état « satisfaisant », « très convenable » ou même « excellent ». La classe intermédiaire est réservée aux cimetières dont l'entretien est « assez bon ». Elle comprend des appréciations comme « moyen », « quelconque », « passable » ou encore « un peu négligé ». Les lieux d'inhumation, dont l'état est « plus ou moins triste », « médiocre », « pitoyable » et « pas convenable », fondent une troisième classe, celle des cimetières « peu » entretenus. Entre 1910 et 1947, l'entretien de quelques cimetières seulement laisse à désirer, et en 1920-1925 un seul cimetière est dans cette situation. La plupart du temps, la négligence est ponctuelle, l'état du cimetière s'améliorant dans les années subséquentes. À un petit nombre d'endroits, la négligence est liée au fait que la paroisse possède deux lieux d'inhumation. C'est le cas à Tingwick en 1910-1915 où le prêtre mentionne « le vieux est fort négligé ; il sera réparé » et à Bécancour, entre 1920-1947, où le curé explique « nous en avons deux et [...] il faudra régler cette question avant de faire des dépenses de réparations²⁰ ». L'état général des cimetières nicolétains paraît alors « bien » ou « assez bien » rencontrer les exigences cléricales dans plus de 70 % des paroisses, et ce, durant toute la période étudiée.

¹⁹ Claude Wintgens-Klimov, *Pouvoir et encadrement religieux et moral des curés de Nicolet d'après les Cahiers de prônes, 1875-1910*. M.A. (Études québécoises), Trois-Rivières, UQTR, 1982, p. 75.

²⁰ AEN, *Rapport annuel*. Bécancour, 1939.

Graphique II-4
L'entretien du cimetière dans les paroisses nicolétaines,
1910-1947



Sources : AEN, *Les rapports annuels*. 1910-1947.

N.B. Le nombre placé entre parenthèse correspond au nombre de paroisses pour lesquelles nous possédons des données.

Entre 1855 et 1955, les fidèles nicolétains observent majoritairement les prescriptions entourant la naissance, le mariage et la mort. Il y a bien quelques manquements aux lois ecclésiastiques, mais jamais dans une proportion qui a pu inquiéter les pasteurs. Même dans les années 1940-1950, alors que la Seconde Guerre mondiale introduit un bouleversement du quotidien des individus et de leurs habitudes de vie, la situation demeure inchangée dans le diocèse nicolétain. Les rituels de passage sont respectés et représentent toujours des symboles fondamentaux de l'appartenance au catholicisme.

b) Pratique pascale : confession et communion

La communion et la confession sont des pratiques tout aussi importantes que celles entourant les rites de passage. Depuis le Concile de Latran IV en 1215, tous les fidèles ayant l'âge requis pour communier sont conviés à se rendre à l'église paroissiale une fois l'an, à Pâques, pour avouer leurs fautes et recevoir l'absolution avant d'être admis à l'Eucharistie. Au XVI^e siècle, avec le Concile de Trente, la confession auriculaire complète la pénitence. Le catholique doit alors avouer ses péchés oralement au prêtre paroissial qui peut ainsi mieux surveiller ses ouailles et corriger leurs comportements, afin de leur éviter la damnation éternelle. L'aveu des fautes et leur absolution donnent accès à la communion. Au milieu du XIX^e siècle, la pratique sacramentelle annuelle perdure toujours. Tout manquement à son égard expose les gens à des sanctions canoniques allant de l'interdiction du mariage, du parrainage ou de la sépulture chrétienne à l'excommunication pure et simple²¹.

L'étude de la pratique pascale passe ici par le calcul des taux d'abstentions à la confession et à la communion. Les questions portant sur ce précepte diffèrent selon les années. Dans les années 1855-1860, l'évêque interroge son clergé sur le nombre de « communions pascales dans l'année » et sur les manquements à la confession annuelle. En 1869 et en 1872-1873, le questionnaire s'intéresse aux personnes qui ne se sont point confessées et n'ont point fait leurs Pâques l'année précédente. Entre 1884 et 1954, les curés doivent dénombrer les personnes « qui ont reçu la communion au temps de Pâques » et celles « qui se sont confessées en ce temps ». Malgré tout, les réponses à ces diverses questions sont comparables, car les curés inscrivent généralement le nombre de communions accomplies durant le temps pascal, à

²¹ Fernand Boulard, *Premiers itinéraires [...] op. cit.*, pp. 50-51.

l'exception des années 1872-1873 où les curés dénombrent majoritairement les communions annuelles.

Pour établir le taux de déviance, il a d'abord fallu convertir les données des rapports paroissiaux, afin d'obtenir le nombre de personnes qui ne fréquentent pas les sacrements dans le temps pascal. Ce nombre nous a permis d'établir le pourcentage d'abstention à la confession et à la communion pour chacune des paroisses selon les périodes. Les taux de chaque période ont ensuite été additionnés et la somme a été divisée par le nombre de paroisses pour lesquelles nous possédons des données. Il en a résulté un pourcentage moyen pour tout le diocèse. Il faut cependant être conscient que cette méthode introduit un biais en ne distinguant pas dans le calcul les paroisses populeuses de celles qui sont faiblement peuplées. C'est pourquoi, nous avons jugé important de compléter l'analyse en donnant occasionnellement, non seulement les pourcentages, mais aussi les nombres d'abstentions à la communion pascalle.

En général, l'évolution de la pratique religieuse dans le diocèse nicolétain emprunte un rythme similaire à celui établi pour les autres diocèses québécois : Trois-Rivières, Saint-Hyacinthe, Chicoutimi, Joliette²². Bien que le précepte de la confession annuelle soit respecté par le grand nombre au milieu du XIX^e siècle, celui de la communion pascalle paraît moins observé (tableau II-1). L'écart entre ces deux pratiques est toutefois moins accentué en 1884-1886 et se résorbe presque

²² René Hardy, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*. Montréal, Boréal, 1999, pp. 113-156. Christine Hudon, *Op. cit.*, 469 p. Jean-François Inizan, *L'évolution des pratiques religieuses dans le diocèse de Joliette, 1850-1960*. Mémoire de M.A. (Histoire), Rennes, Université de Rennes 2, 1998, 116 p. Pascale Dupont, *Conformité et déviance. La pratique religieuse au Saguenay, 1886-1951*. M.A. (Études régionales), Chicoutimi, Université du Québec à Chicoutimi, 1995, 172 p.

complètement par la suite jusqu'au milieu du XX^e siècle. Entre 1884 et 1954, la pratique pascale paraît alors presque unanime chez les fidèles nicolétains.

Tentons de comprendre pourquoi, au milieu du siècle, les catholiques nicolétains observent si différemment la pénitence et l'eucharistie. En 1855-1860, moins de 1 % des paroissiens nicolétains ne se confessent pas annuellement, alors qu'en moyenne 20 % ne font pas leur communion pascale (tableaux II-1 et II-2). La prédominance du rigorisme en matière de théologie morale explique, en partie, l'écart entre les deux taux. Les prêtres jugent rigoureusement de la disposition des pécheurs. Pour accorder l'absolution, ils exigent des fidèles la preuve de leur contrition, ce qui implique qu'ils prennent conscience de la gravité de l'offense faite à Dieu, qu'ils regrettent sincèrement leur geste et qu'ils soient décidés à ne plus le poser²³. Dans le cas contraire, le confesseur refuse l'absolution ou la remet à plus tard. La décision d'ajourner l'absolution est courante au milieu du XIX^e siècle dans le diocèse nicolétain comme dans les autres diocèses québécois.

²³ Serge Gagnon, *Plaisir d'amour et crainte de Dieu. Sexualité et confession dans le Bas-Canada*. Sainte-Foy, PUL, 1990, p. 82.

Tableau II-1
Poucentage d'abstentions à la confession et
à la communion dans le diocèse nicolétain, 1855-1954¹

Année	nombre de paroisses	% moyen d'abstentions	
		confession	communion
1855-1860	10	1,2 %	20,0 %
1869	11	3,5 % ²	7,6 %
1872-1873 ³	18	0,8 %	4,5 %
1884-1886	16	1,2 %	2,1 %
1890-1895	20	1,7 %	2,0 %
1900-1905	20	0,8 %	0,9 %
1910-1915	21	0,7 %	0,8 %
1920-1925	19	0,6 %	0,6 %
1930-1935	16	0,2 %	0,2 %
1940-1945	18	0,4 %	0,4 %
1953-1954	18	0,2 %	0,2 %

Légende

1. Pour les années 1855-1860, 1869 et 1872-1873, l'ensemble des rapports paroissiaux disponibles furent utilisés dans le calcul des taux d'abstentions à la confession et à la communion. À partir de 1884, les calculs portent strictement sur les paroisses de l'échantillon.

2. Pour le calcul de la confession, le nombre de paroisses est 9. Dans deux des paroisses considérées pour la communion, le curé ne répond pas à la question relative à la confession. Le taux plus élevé que celui des années antérieures s'explique par un taux de 18,6 % à Saint-Pierre de Durham.

3. Pour les années 1855-1860 et 1869, les réponses des curés concernent la communion dans le temps pascal, ce qui n'exclut pas que quelques-uns aient dénombré les communions accomplies dans l'année. Pour les années 1872-1873, seulement cinq prêtres sur dix-huit calculent le nombre de communions pascales, les treize autres inscrivent le nombre de communions annuelles.

Sources : AETR et AEN, *Rapports annuels* . 1855-1954.

Tableau II-2
Nombre moyen d'abstentions à la confession et à la communion
dans le diocèse nicolétain entre 1857 et 1954¹

Année	Nombre de paroisses	Nombre moyen d'abstentions		Nombre de personnes qui n'ont pas communiqué depuis plus d'une année
		confession	communion	
1857-1860	10	13	260	n.d.
1869	11	40	91	n.d.
1872-1873 ²	18	8	65	n.d.
1884-1886	12	19	26	7
1890-1895	17	16	19	4
1900-1905	16	7	9	4
1910-1915	21	8	8	7
1920-1925	19	5	5	4
1930-1935	16	2	2	2
1940-1945	18	5	5	3
1953-1954	18	6	6	5

Légende

1. Pour les années 1855-1860, 1869 et 1872-1873, l'ensemble des rapports paroissiaux disponibles furent utilisés dans le calcul des abstentions à la confession et à la communion. À partir de 1884, les calculs portent strictement sur les paroisses de l'échantillon.

2. Pour les années 1855-1860 et 1869, les réponses des curés concernent la communion dans le temps pascal, ce qui n'exclut pas que quelques-uns aient dénombré les communions accomplies dans l'année. Pour les années 1872-1873, seulement cinq prêtres sur dix-huit calculent le nombre de communions pascales, les treize autres inscrivent le nombre de communions annuelles.

n.d. pour données non disponibles.

Sources : AETR et AEN, *Rapports annuels*. 1857-1954.

Rome tente depuis longtemps de proposer une nouvelle conception : le liguorisme, qui imprègnera graduellement la mentalité religieuse québécoise dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Les années 1860-1870 appartiennent à une période de transition. La nouvelle théologie morale gagne au fil des ans le discours épiscopal, puis le discours clérical pour enfin rejoindre les ouailles et se refléter dans leurs comportements. Cette nouvelle conception invite le confesseur à adopter une attitude plus compréhensive qui se manifeste par une bienveillance à l'égard du pécheur. Le curé doit, désormais, comprendre et supporter ses paroissiens dans l'épreuve que constitue l'aveu pénitentiel. Son interrogatoire doit exprimer une grande mansuétude pour ne pas brusquer un pécheur intimidé, gêné ou récalcitrant. La pénitence qu'il impose prend en compte l'état de santé du pénitent (maladie, faiblesse, mort prochaine, etc.) de même que sa volonté. Bien que le pénitent doive sans cesse rechercher la parfaite contrition, un pécheur dont l'aveu est motivé par la peur du Jugement dernier plutôt que par l'amour de Dieu et la honte d'avoir péché peut être absous de ses fautes sans délai par un prêtre liguoriste. Car, les liguoristes perçoivent la communion comme une nourriture spirituelle. Les fidèles, malgré leurs travers et leurs prédispositions, se doivent de communier le plus souvent possible. Le pardon divin est dorénavant plus facile à obtenir et l'ajournement de l'absolution se fait plus rare. Le sacrement eucharistique devient alors plus accessible.

Le rigorisme ne disparaît pas tout de suite si on en juge par l'écart entre les taux d'abstention à la confession et à la communion. Mais les curés sont généralement avarés d'explication. Un seul curé, celui de Saint-David en 1873, relie directement les manquements à la communion à la disposition intérieure des pénitents : à peu près deux cents personnes « ont été jugées indignes de faire leurs Pâques²⁴ ». À la fin des

²⁴ AETR, *Rapport annuel*. Saint-David, 1873.

années 1870, le liguorisme paraît donc bien intériorisé autant du côté des fidèles que de celui des prêtres. Notons toutefois que le plus grand respect du prescrit pascal à la fin du XIX^e siècle résulte, non seulement de l'intériorisation des doctrines liguoristes qui sont depuis 1888 enseigné dans le petit catéchisme, mais aussi de l'extension de six semaines du temps pascal décrété en 1875 et du resserrement général de l'encadrement clérical²⁵.

Une autre explication à l'amélioration de la pratique eucharistique dans les années 1870, réside dans la présence des confesseurs étrangers à la paroisse. Pour obtenir l'absolution de leurs fautes et avoir accès à la communion, certains paroissiens préfèrent aller dans une autre paroisse, même si le prescrit exige que la confession soit faite au prêtre paroissial. C'est le cas à Saint-Grégoire en 1853. Le curé de cette paroisse déplore qu'un petit nombre de ses fidèles, dont des pécheurs publics, se confessent à Trois-Rivières. Selon lui, « ce petit nombre ne devrait [être] admis aux sacrements qu'après amendemen[t]s et satisfaction ce qu'un confesseur qui les conn[ai]t n'obtiendra jamais [...] »²⁶ Ce cas particulier illustre bien que les fidèles, obligés de se confesser au curé de leur paroisse, sont circonscrits « dans un espace de confession bien déterminé, et donc bien contrôlé »²⁷. En 1854, la décision du Second Concile provincial de Québec « décharge » les paroissiens de l'obligation d'avouer leurs fautes au prêtre paroissial et favorise l'organisation de concours de confession dans les diverses communautés paroissiales. Ces concours se multiplient au cours du XIX^e siècle et permettent aux paroissiens de confesser leurs fautes à des prêtres étrangers, généralement plus bienveillants et habilités à absoudre la plupart des

²⁵ Christine Hudon, *op. cit.*, p. 407.

²⁶ AETR, *Rapport annuel*. Saint-Grégoire, 1853.

²⁷ Ollivier Hubert, *Le rite institutionnalisé. La gestion des rites religieux par l'Église catholique du Québec, 1703-1851*. Thèse de Ph.d. (Histoire), Québec, Université Laval, 1997, p. 292.

péchés réservés à l'évêque, ce qui permet à plus grand nombre de fidèles de recevoir l'Eucharistie.

Les abstentions à la communion pascale peuvent aussi être attribuées à d'autres facteurs. La maladie, les absences ou les mauvais chemins expliquent le retard d'un certain nombre de personnes à remplir leur obligation en temps opportun. Par exemple, à Saint-Eusèbe-de-Stanfold en 1873, sur 1 520 communians, « 1 250 ont fait leur pâques dans le temps pascal, bon nombre n'a pas encore rempli ce devoir ; par maladie, absence, mauvais chemins, mais qui se rendent à leur devoir quand ils le pourront. » Comme les retardataires communient généralement dans le cours de l'année, les personnes qui négligent leur devoir pascal depuis plusieurs années paraissent donc être des exceptions dans la plupart des paroisses. Parmi ces négligents, il s'en trouve même qui revienne ponctuellement à leur devoir. C'est le cas à Saint-Guillaume en 1874. Le curé écrit : « Une seule personne ne vient pas à l'église par entêtement et par un travers d'esprit, puisqu'on l'a fait communier dans deux cas de maladie²⁸. »

Il existe tout de même quelques paroisses où la négligence est le fait de la résistance d'un grand nombre d'individus. À Arthabaska en 1858-1859, 200 personnes ne communient pas à Pâque. Le curé explique que « ce grand déficit de 200 vient de ce qu'un certain nombre de journaliers qui travaillent à la Station ont des consciences assez robustes et n'approchent pas des sacrements, car de la paroisse proprement dite il n'y a guère que 20 à 25 chefs de famille qui ne se sont pas présentés à confesse dans le temps pascal²⁹ ». Les abstentionnistes appartiennent ici à un groupe particulier d'individus qui se retrouvent dans la partie de la paroisse qui formera plus tard

²⁸ AETR, *Rapport annuel*. Saint-Guillaume, 1874.

²⁹ AETR, *Rapport annuel*. Saint-Christophe-d'Arthabaska, 1858-1859.

Victoriaville. À Saint-Paul de Chester en 1873, le pasteur rapporte que trois dixième des communiantes ne se sont pas confessés dans l'année et n'ont pas communie à Pâques. Il s'explique ainsi : « Jusqu'à cette année l'état moral de la paroisse était assez bon, mais les troubles qu'a suscité le changement d'église ont été cause qu'un grand nombre de paroissiens ont cessé de remplir leur devoir de religion, ne voulant pas se soumettre aux ordonnances de l'Autorité épiscopale³⁰. » La négligence pascale représente, dans ce cas, une manifestation de l'opposition des paroissiens à une décision épiscopale qui ne leur convient pas. Peut-être est-ce l'existence d'un conflit semblable ou l'absence temporaire d'un certain nombre de paroissiens qui expliquent que 200 communiantes sur un total de 995 (20 %) n'aient pas reçu l'eucharistie et que 185 personnes, soit 18,6 %, ne se soient pas présentées à la confession à Saint-Pierre de Durham (L'Avenir) en 1869 ? Il est cependant à souligner que cette paroisse, fondée en 1853 et érigée canoniquement en 1862, comprend autant de catholiques que de protestants³¹. Ce voisinage de personnes d'autres confessionnalités, jumelé à l'érection canonique toute récente de la paroisse, influent-ils sur la pratique religieuse, par exemple en amoindrissant la pression sociale entourant le respect des obligations rituelles ? Comme le curé ne commente en aucun cas les abstentions, il est impossible d'attribuer la négligence des paroissiens à un facteur ou à un autre. Par ailleurs, même si les négligents se retrouvent en plus grand nombre dans certaines paroisses du front pionnier, la pratique religieuse de ces paroisses ne se démarque pas significativement

³⁰ Cité par René Hardy et Jean Roy, « Mutation de la culture religieuse en Mauricie, 1850-1900 » dans Joseph Goy, Jean-Pierre Wallot et Rolande Bonnain, dir., *Évolution et éclatement du monde rural : Structures, fonctionnement et évolution différentielle des sociétés rurales françaises et québécoises 17^e-18^e siècles*. Actes du colloques franco-québécois d'histoire rurale comparée tenu à Rochefort-sur-mer en 1982, Paris et Montréal, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales et PUM, 1986, p. 402.

³¹ AETR, *Rapport annuel*. Saint-Pierre-de-Durham, 1869.

de celle des paroisses riveraines du fleuve (tableau II-3), contrairement à ce qui a été rapporté dans d'autres études³².

Tableau II-3
Comparaison du taux moyen d'abstentions à la communion
pour les paroisses riveraines du fleuve et pour celles situées sur le front pionnier,
1855-1873¹

Année	Paroisses riveraines du fleuve		Paroisses du front pionnier	
	nombre	% d'abstention	nombre	% d'abstention
1855-1860	7	20,6	3	19,7
1869	7	6,5	4	9,5
1872-1873	11	4,4	7	4,5

Légende

1. Pour les années 1855-1860, 1869 et 1872-1873, l'ensemble des rapports paroissiaux disponibles furent utilisés dans le calcul des taux moyens d'abstentions à la communion.

Source : AETR, *Rapports annuels*. 1855-1873.

À la fin du XIX^e siècle, la communion pascale se fait généralement dans le temps prescrit. Quelques abstentions pascales s'expliquent alors par la maladie et les absences. À cela, il faut ajouter les communiantes qui pour diverses raisons se présentent à d'autres occasions avant ou après le temps pascal. Dans un petit nombre de paroisses, le contingent des personnes qui communient après le temps prescrit est plus grand. Par exemple, à Saint-Frédéric-de-Drummondville en 1884-1886, le curé dénombre 64 abstentions à la confession et 109 abstentions à la communion. Pourtant, seulement sept personnes n'ont pas fréquenté les sacrements depuis plusieurs années. C'est dire que la majorité des négligents sont ici des retardataires qui fréquentent les

³² René Hardy sur le diocèse trifluvien, Christine Hudon sur celui de Saint-Hyacinthe, Jean-François Inizan sur celui de Joliette et Pascale Dupont sur le diocèse de Chicoutimi.

sacrements dans le cours de l'année, ce à quoi semble référer Majorique Marchand lorsqu'il inscrit dans son journal « un grand nombre de nouveaux venus nous paraissent fort ignorants sur certains points du Sacrement de Pénitence³³ ». À Pierreville en 1884-1886 où il y a une cinquantaine de personnes qui ne communient pas à Pâques, à Tingwick et à Drummondville en 1890-1895 où il y en a plus de 80, les abstentions semblent aussi attribuables à des retardataires, puisqu'il se trouve respectivement trois, six et vingt communiant éloignés des sacrements depuis plusieurs années dans chacune des paroisses. Progressivement, les « arriérés » deviennent les seuls abstentionnistes à la pénitence et à l'eucharistie. Nous avons pu vérifier cela en comparant avec les informations de plusieurs curés qui précisent le nombre de retardataires ou encore qui dénombrent les fidèles éloignés des sacrements depuis plus d'une année. Alors que la pascalisation nicolétaine progresse jusque dans les années 1930, moment où elle atteint un taux de 0,2 % de déviance, ceux qui s'abstiennent sont désormais identifiés comme des marginaux : « bohémiens » à Saint-Louis-de-Blandford en 1942 et « malades du cerveau » à Saint-Grégoire en 1939.

En 1953-1954, le taux de pascalisation nicolétain se rapproche de celui des années 1930 (tableau II-1). Donc, à l'instar de ce qui a été constaté pour le diocèse de Joliette et celui de Chicoutimi, il n'y a nulle trace d'un décrochage en ce qui concerne la pratique pascale dans le diocèse dans les décennies 1940 et 1950. De plus, à la question introduite dans les années 1940 « Dans quelle mesure observe-t-on le précepte pascal ? », la totalité des réponses vont dans le sens d'une conformité exemplaire. En revanche, la paroisse de Kingsey-Falls, laissée de côté pour le calcul des taux à cause de la non disponibilité du nombre de confession pascale, suscite

³³ *Le journal de Majorique Marchand, curé de Drummondville, 1865-1889*. Documents présentés et annotés par Jean Roy et Christine Hudon. Sillery, Septentrion, 1994, p. 51.

toutefois quelques interrogations. En 1953-1954, cette paroisse se singularise par ses 117 abstentions pascales (15,3 %), bien qu'il n'y ait que trois personnes qui n'ont pas communiqué depuis plus d'une année. Comme le curé de cette communauté paroissiale ne commente en aucun cas la forte abstention pascalle, il est impossible d'expliquer pourquoi tant de personnes ne remplissent pas leur devoir.

Durant tout le XX^e siècle, il existe peu de différences entre les paroisses urbaines et rurales. Seule la paroisse urbaine de Saint-Frédéric-de-Drummondville paraît se démarquer des autres, et ce, de la fin du XIX^e siècle au milieu du XX^e siècle. Elle comprend 72 abstentions (2,6 %) en 1910-1915 et 40 (1,6 %) dans les années 1920. C'est aussi dans cette communauté paroissiale que se trouve le plus grand nombre de « retards » depuis plus d'une année à la fréquentation sacramentelle soit 50 en 1910-1915 et 40 en 1920-1925. Cette situation peut être imputée aux changements structuraux qui affectent l'agglomération drummondvilloise dans le premier tiers du XX^e siècle. Dans cette paroisse, le nombre de communiantes a augmenté de 2 572 en 1914 à 5 167 en 1926. L'essor de la ville amène donc une augmentation des distances à parcourir pour se rendre à l'église et une hausse du ratio prêtre/fidèles. Le redressement progressif de la situation passe alors, entre autres, par un ajout de vicaires et par une subdivision de cette paroisse en 1936. Au milieu du XX^e siècle, c'est toujours là que se trouve le nombre le plus élevé d'abstentions, soit 40 en 1940-1945 et 55 en 1953-1954. Cependant, traduit en pourcentage, ces nombres paraissent minimes, soit 0,6 % des communiantes. Les autres espaces urbanisés, Saint-Christophe-d'Arthabaska et Sainte-Victoire, ne se distinguent en aucune façon des paroisses rurales du diocèse. C'est dire qu'il ne paraît pas y avoir de distinctions très marquées entre la pratique religieuse des espaces urbains et celle des espaces ruraux.

Déjà, dans les années 1850, le taux de pascalisation est considérablement élevé. Aucun curé ne se plaint alors de la pratique religieuse de ses paroissiens. Chacun espère qu'il y aura amélioration mais semble être satisfait de ce qui se fait déjà. C'est avec la diffusion progressive du liguorisme, au cours des années 1860-1870, que s'ouvre la voie à une meilleure observance du précepte pascal. Le taux de déviance diocésain s'abaisse conséquemment et frôle, en 1884-1886, le seuil de pratique unanime qui correspond à moins de 1 % d'abstentions à la communion. Les années suivantes, la pratique pascale poursuit sa progression et se maintient à un seuil de conformité quasi-absolue jusque dans les années 1953-1954. C'est dire que la presque totalité des gens communient au moins une fois l'an que ce soit au temps pascal ou dans le cours de l'année.

c) Pratique dominicale : assistance à la messe les dimanches et fêtes

La pratique dominicale, à l'exemple de la pratique pascale, est autant une manifestation de l'appartenance des paroissiens à leur communauté catholique qu'un signe de leur volonté de se soumettre aux normes et prescriptions ecclésiales en la matière³⁴. En vertu du second commandement de Dieu et du troisième commandement de l'Église, les catholiques sont en effet tenus d'assister à la messe tous les dimanches et fêtes d'obligation. En ces jours, trois offices sont célébrés à l'église paroissiale : la basse messe, la grand'messe et les vêpres. Bien que l'assistance à ces trois célébrations soit un idéal, rares sont les fidèles qui le recherchent : le précepte exigeant uniquement l'audition d'une messe sans plus de précision. En principe, le fidèle est libre de choisir celle qui lui convient le plus. Le clergé recommande cependant que la participation à la grand'messe, messe paroissiale par

³⁴ Philippe Boutry, *Prêtres et paroisses au pays du curé d'Ars*. Paris, Cerf, 1986, p. 389.

excellence, prévale sur la présence à une basse messe, plus courte et réservée aux fidèles ne pouvant s'y présenter. Célébrées en après-midi, l'assistance aux vêpres revêt, quant à elle, un caractère surrogatoire.

Dans cette étude sur l'observance du précepte dominical, nous porterons une attention toute spéciale à la présence à la grand'messe, point de repère des curés pour mesurer la conformité des fidèles aux prescriptions ecclésiastiques, tout en prenant en compte la possible assistance à d'autres offices paroissiaux. Pour l'analyse, les remarques qualifiant l'assistance dominicale ont été réparties en trois catégories selon l'assiduité des fidèles. La catégorie « bien » comprend des réponses comme « généralement bien », « oui, pour la masse de la population » et « oui, mais peu de monde aux vêpres. » La seconde catégorie faisant état d'une assez bonne assiduité inclut des commentaires tels que « passablement », « il y a encore à désirer », « mal pour un certain nombre », « quand il fait beau » et « les dimanches sont assez bien observés ; il y en a trop cependant qui ne viennent qu'à la basse messe. » La dernière catégorie rend compte d'une mauvaise observance : « plusieurs y manquent souvent », « abstentions fréquentes », « on manque la messe sans raison grave », etc.

La question sur l'observance dominicale évolue au cours de cette longue période. Entre 1869 et 1913, elle porte sur l'observance générale des dimanches et fêtes, c'est-à-dire autant à l'assistance à la messe qu'à l'abstention d'œuvres serviles et commerciales en cette journée consacrée à Dieu. À partir de 1914, la question touche spécifiquement à l'assistance à la messe dominicale : « Entendent-ils la messe ces jours-là et les sanctifient-ils comme il convient à des chrétiens ? » Quoiqu'il en soit de la portée exacte de ces diverses questions, la plupart des prêtres évaluent le nombre de fidèles qui se présentent à l'église le dimanche. Seulement une minorité d'entre eux se prononcent aussi sur la qualité de cette assistance dominicale.

Au milieu du XIX^e siècle, selon Jean-François Inizan, 89 % des curés joliettains estiment que le précepte dominical est bien ou assez bien respecté³⁵. Qu'en est-il dans le diocèse nicolétain ? Peu de renseignements sont disponibles sur cet aspect. Le rapport annuel de la mission de Warwick en 1859 informe que « [l]es dimanches ne sont pas bien observés par un petit nombre, surtout par les Irlandais qui ne se gênent pas du tout³⁶ ». Toujours dans les années 1850, le curé de Saint-Christophe-d'Arthabaska se plaint à propos de l'assistance à la messe : « certains n'y viennent pas; on entre en retard dans l'église; on jase un peu trop longtemps et un peu trop fort à la porte ou à l'intérieur; on s'assoit au lieu de s'agenouiller en entrant dans son banc [...] certains négligent de se découvrir la tête; [...] d'autres sortent pendant les offices³⁷ ». Malheureusement, les sources n'en disent pas davantage de sorte qu'il est impossible de comparer ces données trop fragmentaires avec celles du diocèse de Joliette.

Lors de sa tournée pastorale de 1862-1864, l'évêque estime que « les dimanches et jours de fêtes sont observés par la grande majorité des paroissiens³⁸ ». Les jugements des curés montrent une aussi grande satisfaction dans les années 1870 (graphique II-5). En 1869-1873, près de 90 % des curés affirment que les paroissiens respectent « bien » ou « assez bien » les dimanches et fêtes. En fait, seul le curé de Saint-Frédéric-de-Drummondville se plaint dans son rapport annuel, que « 30 à 40

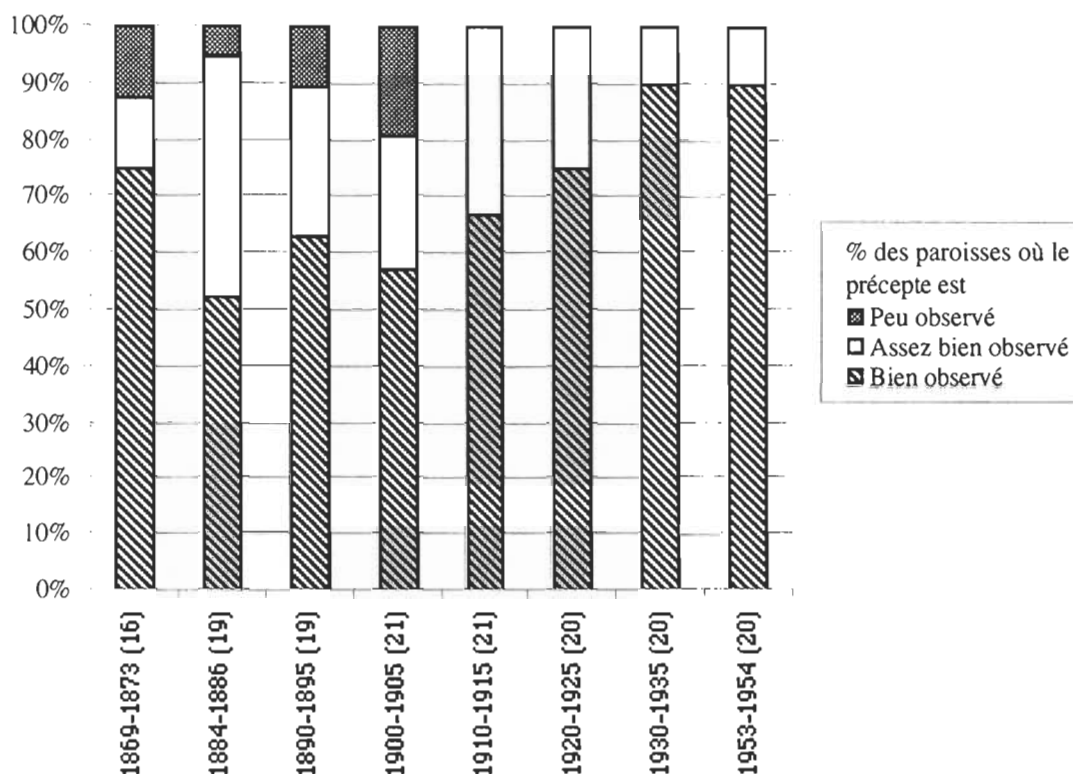
³⁵ Jean-François Inizan, *op. cit.*, p. 59.

³⁶ AETR, *Rapport annuel*. Warwick, 1859.

³⁷ Gilles de l'Isle, *Arthabaska et son élite, seconde partie du XIX^e siècle*. Mémoire M.A. (Études québécoise), Trois-Rivières, UQTR, 1991, p. 20.

³⁸ Daniel Robert, *Les préoccupations pastorales des évêques de Trois-Rivières à travers les procès-verbaux de visites, 1852-1898*. M.A. (Histoire), UQTR, 1982, p. 151.

Graphique II-5
Observance du précepte dominical dans le diocèse de Nicolet,
1869-1954



Sources : AETR et AEN, Les rapports annuels. 1869-1954.

N. B. Le nombre placé entre parenthèses correspond au nombre de paroisses pour lesquelles nous possédons des données.

familles » lui « paraissent trop peu scrupuleuses³⁹ » de ne pas assister aux offices dominicaux. Des années 1880 au début du XX^e siècle, un petit nombre de prêtres dénoncent le peu de respect des dimanches et fêtes (graphique II-5). L'un d'entre eux, le curé de Saint-Michel-d'Yamaska attribue la négligence à « un bon nombre de jeunes gens et plusieurs personnes mariées⁴⁰ ». Les curés de Saint-Thomas-de-Pierreville et de Saint-Guillaume blâment, quant à eux, l'ensemble de la communauté paroissiale de manquer fréquemment les offices. À partir des années 1910-1915, l'assistance dominicale de toutes les paroisses est désormais perçue comme « bien »,

³⁹ AETR, *Rapport annuel*. Saint-Frédéric-de-Drummondville, 1869.

⁴⁰ AEN, *Rapport annuel*. Saint-Michel-d'Yamaska, 1894 et 1905.

ou du moins « assez bien » observé. La progression de son observance se poursuit tout de même jusqu'en 1930-1935, période durant laquelle le précepte dominical est très bien observée par 90 % des communautés paroissiales (graphique II-5).

Dans son étude portant sur le catholicisme québécois des années 1940 à nos jours, Jean Hamelin rapporte qu'« [e]n 1948, des observateurs évaluent à 30 %, voire à 50 %, la proportion des catholiques montréalais qui enfreignent le précepte dominical⁴¹ ». Jean-François Inizan remarque, de son côté, une baisse de l'assistance dominicale entre 1946 et 1960 dans le diocèse joliettain. Selon lui, « la situation géographique, la proximité des voies de communication, l'existence ou non d'un noyau industriel semblent déterminer la plus ou moins grande observance du prescrit dominical⁴² ». Le constat nicolétain se démarque beaucoup de celui des curés montréalais. En fait, le précepte dominical paraît toujours très bien observé dans presque toutes les paroisses nicolétaines au cours des années 1950. En effet, les rapports annuels des années 1953-1954 ne renferment aucun indice d'un faiblissement ou d'une rupture dans l'observance. Pascale Dupont a posé un constat similaire pour le diocèse de Chicoutimi. Il est aussi à remarquer qu'il ne paraît pas y avoir de distinction marquée entre les paroisses urbaines et les paroisses rurales du diocèse nicolétain.

Les curés identifient les facteurs qui nuisent à l'obtention d'une assistance tout à fait conforme à leurs vœux. Dans la plupart des paroisses, seule une minorité d'individus se soustraient à leurs obligations sans raison valable. Par exemple, à

⁴¹ Jean Hamelin, « Société en mutation. Église en redéfinition. Le catholicisme québécois contemporain, de 1940 à nos jours », dans Guy-Marie Oury, dir., *La croix et le Nouveau-Monde. Histoire religieuse des francophones de l'Amérique du Nord*. Chambray/Montréal, CLD/CMD, 1987, p. 224.

⁴² Jean-François Inizan, *Op. cit.*, p. 63.

Saint-Patrice-de-Tingwick en 1872-1873⁴³, quelques familles disent se rendre à une église voisine. La négligence touche parfois un plus grand nombre de fidèles. En 1869-1873, le curé de Saint-Paul-de-Chester explique qu'« [u]n bon nombre négligent l'assistance à la messe, sous prétexte qu'ils n'ont point de voitures ou qu'ils manquent d'habits convenables, ce qui est vrai pour plusieurs ». Il ajoute ensuite qu'uniquement « [c]inq ou six n'y assistent jamais⁴⁴ ». À Saint-Fulgence-de-Durham, en 1895, le voisinage des protestants exercerait une mauvaise influence sur la pratique dominicale des catholiques. Les conditions climatiques peuvent aussi jouer sur l'affluence aux offices. C'est le cas à différents endroits au début du XX^e siècle, tel à Durham-Sud, à L'Avenir et à Saint-Louis-de-Blandford⁴⁵. Par contre, la négligence dominicale peut être le fait d'une partie de la paroisse, comme à Bécancour en 1906 et en 1911 où les gens habitant près du « Rapide » ne remplissent pas cette obligation⁴⁶. À Kingsey-Falls en 1903, « un bon nombre » se dispensent facilement de l'audition de la messe mais l'officiant ajoute que « le travail de nuit à la manufacture excuse quelques gens⁴⁷ », laissant entendre par là que les autres sont négligents. En 1906, l'officiant d'Arthabaska explique en quoi l'habitude d'un bon nombre d'habitants d'assister à la messe de l'Hôtel-Dieu est nuisible : « Ces gens, pendant des années et des années n'entendent aucune instruction, se détachent de leur paroisse, restent indifférents à tout ce qui peut l'intéresser ou la concerner⁴⁸. »

⁴³ « Deux familles irlandaises ne fréquentent pas l'église de Saint-Patrice ; elles disent aller à Danville, mais je sais qu'elles n'y vont que bien rarement. » AETR, *Rapport annuel*. Saint-Patrice-de-Tingwick, 1872-1873.

⁴⁴ AETR, *Rapport annuel*. Saint-Paul-de-Chester, 1873.

⁴⁵ AEN, *Rapport annuel*. Saint-Fulgence-de-Durham, 1895, 1901 et 1905.

⁴⁶ AEN, *Rapport annuel*. Bécancour, 1906 et 1911.

⁴⁷ AEN, *Rapport annuel*. Kingsey-Falls, 1913.

⁴⁸ AEN, *Rapport annuel*. Saint-Christophe-d'Arthabaska, 1906.

En dépit de ces remarques négatives, l'assistance dominicale paraît généralement satisfaire les exigences cléricales tout au long de la période à l'étude. Ce portrait ne tient compte, cependant, que du nombre de paroissiens qui se rendent à l'église et non de la qualité de leur présence. Les assistants adoptent-ils tous une attitude de recueillement : immobilité, silence et posture décente⁴⁹, comme le recommande l'Église ? Les quelques commentaires disponibles sur cet aspect dressent un tableau défavorable. En 1874, le curé d'Arthabaska rappelle à ses paroissiens qu'ils doivent bien se tenir à l'intérieur de l'église. Il est tout à fait défendu de chiquer et de cracher, et il est recommandé d'éviter de se « tenir de travers les mains dans les poches assis sur les bancs, appuyés sur les murs⁵⁰ ». De son côté, le pasteur de Saint-Frédéric-de-Drummondville laisse sous-entendre, dans son journal, que ses fidèles n'écoutent pas toujours attentivement ses instructions. En 1883, il écrit ironiquement : « [C]'est toujours bien mieux un petit sermon, surtout quand on a le soin de l'annoncer comme tel : les auditeurs, en ce cas, ne croient pas qu'il soit à propos de prendre leur aplomb pour bien dormir, et ils consentent bien volontiers à se tenir toujours éveillés quand on leur promet d'être court⁵¹. »

À la mauvaise tenue à l'intérieur de l'église s'ajoute divers désordres entourant les offices, comme arriver en retard, rentrer la messe commencée et demeurer aux portes de l'église à la fin de l'office. Plusieurs de ces remontrances cléricales s'adressent tout spécialement aux jeunes gens. À Saint-Célestin en 1900, un petit nombre de jeunes « viennent au village le dimanche et manquent la messe, soit en sortant pendant la messe, ou même, comme c'est arrivé quelques fois, ont passé tout

⁴⁹ Ollivier Hubert, *op. cit.*, p. 327.

⁵⁰ Gilles de l'Isle, *op. cit.*, p. 41.

⁵¹ Jean Roy et Christine Hudon, *op. cit.*, p. 233.

le temps dans les écuries⁵² ». Même reproche à Durham-Sud en 1914 : le rapport paroissial rapporte que les jeunes se promènent durant l'office, arrivent en retard, se placent trop à l'arrière de l'église et « n'assistent pas à l'instruction⁵³ ». Un cas plutôt exceptionnel se produit à Saint-Michel-d'Yamaska en 1894. Une quinzaine de jeunes gens osent alors se présenter à la messe de minuit « plus ou moins ivres ». Le prêtre note dans son rapport annuel : « On a jamais vu, me dit-on, pareil scandale. Aussi, j'ai cru de mon devoir de retrancher la messe de minuit pour l'année prochaine⁵⁴. » Les comportements répréhensibles à l'église ne sont pas l'attribut exclusif de la jeunesse. À L'Avenir en 1914, comme à Tingwick en 1925, le curé désapprouve en général les sorties d'un certain nombre de ses paroissiens avant les annonces et l'instruction⁵⁵. Au XX^e siècle, les remarques se font cependant moins nombreuses qu'à la fin du siècle dernier. Est-ce le signe que la conduite à l'intérieur et à l'extérieur de l'église se normalise, correspondant désormais mieux aux attentes du clergé ? C'est fort probable.

Comme il existe un conformisme quasi-absolu des attitudes autour du précepte dominical, il est étonnant de constater qu'il y a abondance de prédications sur ce thème au XX^e siècle. Aux sermons dominicaux réguliers s'ajoutent quelques instructions données à des moments particuliers du cycle liturgique, tel le carême et les retraites paroissiales. Le mois et la semaine du dimanche représentent aussi des occasions privilégiées pour prêcher sur le prescrit dominical. À l'initiative de la Ligue du dimanche, l'épiscopat québécois institue le « mois du dimanche » à la fin des années 1920. Les prêtres de chaque diocèse sont alors tenus de « donner une

⁵² AEN, *Rapport annuel*. Saint-Célestin, 1900.

⁵³ AEN, *Rapport annuel*. Durham-Sud, 1914.

⁵⁴ AEN, *Rapport annuel*. Saint-Michel-d'Yamaska, 1894.

⁵⁵ AEN, *Rapport annuel*. L'Avenir, 1914 et Tingwick, 1925.

exposition aussi complète que possible de la doctrine catholique⁵⁶ » au sujet de la sanctification dominicale, et ce, durant trois dimanches du mois d'avril. Quelques années plus tard, on ne consacre plus qu'une semaine, c'est-à-dire deux dimanches, à cet exercice ayant alors lieu entre la fin avril et le début mai. Au fil des ans, les sermons proposés pour cette occasion se polarisent autour de la condamnation du travail et des divers amusements tout en insistant brièvement sur l'importance d'assister aux offices dominicaux. C'est pourquoi, elles se donnent habituellement à l'approche de la belle saison. À partir des années 1940, elles se tiennent dorénavant au début février pour contrer la vogue des sports d'hiver. Après 1945, il n'y a cependant plus aucune mention d'un tel événement dans les circulaires et autres documents épiscopaux.

La pastorale dominicale, alimentée par les directives épiscopales, représente un moment idéal pour le curé de valoriser le précepte, de justifier son existence et son observance, et de dénoncer, par le fait même, sa profanation. Le contenu de la circulaire de l'évêque nicolétain de mars 1929 illustre très bien cela. Après s'être indigné des profanations dominicales, notamment par « l'abstention coupable du saint sacrifice », l'épiscopat se désole du « peu d'esprit de foi que certains catholiques apportent à cet acte⁵⁷ ». Il recommande de débusquer et d'éliminer les faux prétextes, parmi lesquels se trouvent la maladie, le travail, la pauvreté et la distance pour que le dimanche soit sanctifié comme il devrait l'être. Au début des années 1940, l'évêque nicolétain conseille aux prêtres de revenir fréquemment sur le devoir dominical, tout en s'inspirant de la conduite des paroissiens pour orienter leurs instructions⁵⁸. Il rappelle à son clergé l'importance de valoriser la sanctification du dimanche plutôt

⁵⁶ Circulaire au Clergé séculier et régulier du Diocèse, 1er mars 1929, *MLPC*. Tome 4, n° 120, p. 239.

⁵⁷ *Ibid*, p. 246.

⁵⁸ Circulaire au clergé, 4 avril 1941, *MLPC*. Tome 6, n° 14, pp. 203-204.

que de toujours entretenir de sa violation. Il manifeste également le désir que « les fidèles n'y assistent pas seulement passivement mais s'unissent d'esprit et de cœur au célébrant », implication qui passe particulièrement par la participation « au céleste banquet, chaque fois qu'ils assistent à la sainte Messe, pour s'unir plus étroitement au Christ⁵⁹ ». Cette idée n'est pas nouvelle. Depuis le début du XX^e siècle, la Sacrée Congrégation du Concile valorise une implication plus grande des fidèles lors des offices, participation qui passe par la réception du sacrement eucharistique. L'existence de multiples exhortations entourant le précepte dominical n'est pas signe qu'il y a baisse de la pratique. Ces exhortations traduisent plutôt l'inquiétude du clergé face à un éventuel décrochage des fidèles. Elles proposent donc des moyens pour prévenir la défaillance des bonnes volontés, pour maintenir et renforcer la pratique dominicale, tout en tentant de ramener les quelques non conformistes à leur devoir.

Entre 1869 et 1954, la majorité des catholiques nicolétains assistent régulièrement à l'office dominical, que ce soit par fidélité, par conviction, par besoin de sociabiliser, par crainte de Dieu, du curé ou de l'opinion publique. Déjà, dans les années 1869-1873, le respect des dimanches et fêtes est considéré « bien » ou « assez bien » dans légèrement plus de 90 % des paroisses. L'assiduité à assister aux offices continue de se redresser jusqu'au milieu du XX^e siècle, exception faite de 1890-1895 où le nombre d'endroits qui présentent une assistance exemplaire se stabilise. Les personnes qui se soustraient à leur obligation appartiennent alors à un groupe minoritaire, surtout celles qui s'abstiennent par négligence, par obstination, par désintérêt ou simplement par paresse. Néanmoins, la présence physique à l'église est loin d'être synonyme d'un respect entier des règles de bienséance établies par le corps clérical. L'indiscipline des fidèles est à associer, selon Grabiell Audisio, au rôle passif

⁵⁹ Circulaire au clergé, 7 février 1942, *MLPC*. Tome 6, n° 22, p. 319.

dévolu aux fidèles durant la cérémonie : la messe se célébrant en latin et les assistants étant la plupart du temps coupé des mystères⁶⁰.

Nous pouvons donc avancer qu'il existe une conformité globale des attitudes des fidèles entourant les rites de passage, la fréquentation eucharistique et pénitentielle, de même que la pratique dominicale. La très grande majorité des nicolétains, sinon la totalité, respectent ces obligations minimales du catholicisme du début à la fin de la période à l'étude. Le resserrement de l'encadrement paroissial et une propagation plus efficace de la doctrine chrétienne, tel qu'abordé au premier chapitre, contribuent à l'amélioration et au maintien de la pratique sacramentelle. Cependant, la reconnaissance et l'acceptation du contrôle de l'institution religieuse par la majorité des paroissiens est à la base du respect de ces prescriptions. Car, comme le mentionne Erving Goffmann, « [l]es règles sont efficaces (pour autant qu'elles le sont) parce que ceux auxquels elles s'appliquent croient en leur justesse et en viennent à se concevoir en fonction de ce que la conformité leur permet d'être et en fonction de l'état auquel une déviation implique qu'ils sont réduits⁶¹ ». Ces observations s'appliquent au respect des rites de passage et des pratiques religieuses obligatoires que sont les Pâques et l'assistance à la messe dominicale. Sont-elles aussi valides pour les pratiques religieuses et les prescriptions morales suggérées par les autorités ecclésiastiques, c'est-à-dire celles dont la réalisation ne revêt pas un caractère d'obligation ? C'est ce nous vérifierons dans le troisième chapitre.

⁶⁰ Gabriel Audisio, *op. cit.*, p. 204.

⁶¹ Erving Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne. Tome 2 : Les relations en public*. Paris, Éditions de Minuit et Erving Goffman (coll. Le sens commun), 1973, p. 103.

Chapitre III

Le respect des pratiques religieuses et des comportements moraux suggérés

Selon Erving Goffman, les prescriptions strictes exigent une conformité totale de la part des individus, alors que les modèles représentent un idéal dont la recherche doit être continuelle¹. Dans la religion catholique, nous pouvons qualifier de prescriptions strictes les rituels de passage et les préceptes pascal et dominical, tel qu'abordé au chapitre précédent. Les modèles correspondent plutôt aux pratiques surrogatoires et surtout aux prescriptions morales, éléments qui seront au cœur de notre analyse dans le présent chapitre. Pour l'institution ecclésiale, « l'apparence est signe de l'être, les comportements sont les indices des qualités de l'âme et de l'esprit² ». Notre objectif est ici de vérifier si l'impression de ferveur religieuse qui se dégage du respect des pratiques obligatoires, tel que démontré dans le chapitre précédent, trouve écho dans les comportements moraux et dans les pratiques religieuses suggérées.

a) Les pratiques religieuses suggérées

Les pratiques suggérées se rapportent aux actes faits au-delà de ce qui est obligatoire et de ce qui est exigé minimalement. Ces actes sont nombreux et variés.

¹ Erving Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*. Tome 2 : *Les relations en public*. Paris, Éditions de Minuit et Erving Goffman (coll. Le sens commun), 1973, pp. 101-102.

² Ollivier Hubert, *Le rite institutionnalisé. La gestion des rites religieux par l'Église catholique du Québec, 1703-1851*. Thèse de Ph.d. (Histoire), Québec, Université Laval, 1997, p. 329.

Nous n'examinerons ici que la communion fréquente, le jeûne et l'abstinence alimentaires, le nombre et le zèle des associés, ainsi que les exercices de dévotion.

- La communion fréquente

La fidélité au précepte pascal est un élément distinct de la réception fréquente des sacrements. Ce précepte oblige les paroissiens à fréquenter les sacrements au moins une fois l'an, de préférence au temps pascal. Leur réception plus fréquente résulte donc d'un choix du fidèle. Il est un geste libre de toute contrainte, contrairement aux pratiques religieuses obligatoires dont le manquement est sanctionné directement par l'institution ecclésiale. Ce choix peut toutefois être influencé, entre autres, par les prédications curiales et par les comportements des autres paroissiens.

Dès les années 1840, les prêtres du diocèse montréalais sont invités à promouvoir la pratique eucharistique. Cette insistance se fait de plus en plus grande durant tout le XIX^e siècle. Pourtant, Christine Hudon remarque que les fidèles maskoutains qui reçoivent « l'eucharistie tous les mois ou plus souvent³ » sont peu nombreux. Les prescriptions rigoristes, qui insistent sur l'indignité des communiant à recevoir le Christ en eux, imprègnent encore les conceptions cléricales, ou du moins la mentalité populaire. La majorité des fidèles considèrent alors la communion comme un acte exceptionnel qu'il faut accomplir une fois l'an. Le jeûne eucharistique et la confession préalables à la communion ne leur conviennent pas toujours et constituent aussi des obstacles à une réception fréquente des sacrements. Qu'en est-il à Nicolet dans les années 1850-1860 ? Même si les renseignements manquent pour cette

³ Christine Hudon, *Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820-1875*. Sillery, Septentrion, 1996, p. 398.

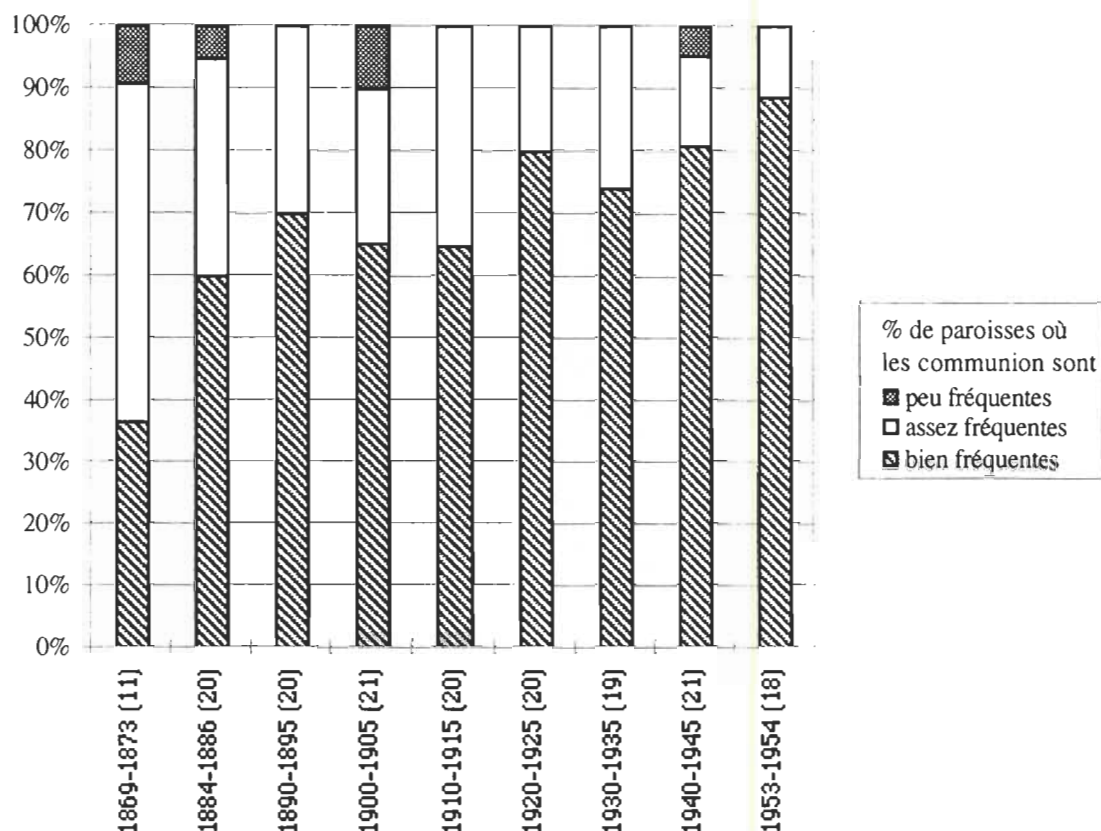
période, il y a tout lieu de croire qu'une minorité de paroissiens communient alors plusieurs fois l'an comme dans le diocèse maskoutain, ce qui ne signifie pas pour autant que les paroissiens se confessent rarement. À Saint-Grégoire en 1853, le curé fait un bilan de la pratique confessionnelle de ses paroissiens : « Les jeunes personnes de l'un et l'autre sexe se confessent généralement tous les cinq à six semaines, les personnes mariées quatre ou cinq fois durant l'année, à l'exception d'une dizaine tous se confessent dans l'année⁴. » Il serait toutefois téméraire, en l'absence d'informations supplémentaires, d'appliquer cette remarque à l'ensemble du diocèse.

Les questionnaires paroissiaux s'enquière de la pratique de la communion fréquente uniquement à partir des années 1870. Les prêtres sont alors invités à dénombrer ses adeptes. Quelques-uns le font alors que d'autres se limitent à qualifier la fréquence de réception de ce sacrement. Pour uniformiser les données et en faciliter l'analyse, les réponses ont été classées en trois catégories : « bien », « assez » ou « peu » fréquentes⁵. Il appert qu'entre 1869-1873 et 1953-1954, au-delà de 90 % des curés considèrent que leurs paroissiens reçoivent « bien » fréquemment, ou du moins « assez » fréquemment l'eucharistie (graphique III-1).

⁴ AETR, *Rapport annuel*. Saint-Grégoire, 1853.

⁵ La catégorie « bien » regroupe les qualificatifs qui décrivent une fréquentation sacramentelle assidue par « presque tous », « un bon nombre », « les 3/4 environ », « les 2/3 », c'est-à-dire ceux qui font état que 60 % et plus des paroissiens reçoivent fréquemment l'Eucharistie. La catégorie « assez bien » englobe les réponses attestant qu'entre 36 % et 59 % des communiant pratiquent la communion fréquente, par exemple « tous s'approchent assez fréquemment », les sacrements sont « passablement » ou « assez bien » fréquentés. Puis, la dernière catégorie comprend des remarques telles que « les communions ne sont pas bien fréquentes », « la minorité » est assidue, les sacrements sont fréquentés « avec négligence », bref des commentaires qui laissent présager que « peu » de paroissiens fraient régulièrement avec les sacrements.

Graphique III-1
Fréquence des communions dans le diocèse de Nicolet, 1869-1954



Source : AETR et AEN, *Les rapports annuels*. 1869-1954.

N.B. Le nombre placé entre parenthèses correspond au nombre de paroisses pour lesquelles nous possédons des données.

Déjà en 1869-1873, seul le curé de Saint-Louis-de-Blandford estime que « [d]ans le cours de l'année, les communions ne sont pas bien fréquentes⁶ ». En 1877, l'évêque se réjouit de la réception plus fréquente de la confession et de la communion, ce qu'il attribue à un réveil de la foi⁷. Entre les années 1880 et 1950, les fidèles paraissent assidus sur ce point à l'exception de quelques paroisses à des moments

⁶ AETR, *Rapport annuel*. Saint-Louis-de-Blandford, 1872.

⁷ « La foi, comme assoupie chez plusieurs, s'est réveillée ; le cœur comme engourdi par la froide indifférence de notre époque, s'est réchauffé, et l'on a vu avec consolation la vie chrétienne se ranimer et produire en abondance des oeuvres et des fruits de salut. » Mandement de l'évêque de Trois-Rivières, 21 novembre 1877, *MLPC*. Tome 3, n° 70, pp. 149-150.

précis : Wickham en 1884-1886, Saint-Louis-de-Blandford et Pierreville en 1900-1905, puis Odanak en 1940-1945.

La fréquence de réception de la communion est une notion relative qui évolue dans le temps au fur et à mesure que s'impose le liguorisme. La fréquentation annuelle ou bi-annuelle qui prévalait au milieu du siècle est délaissée progressivement pour une fréquentation plus assidue. Dans les années 1870, les curés de Saint-Guillaume et de Wickham notent qu'une moitié de la paroisse vient trois ou quatre fois l'an et que l'autre se présente moins souvent. Au tournant du XX^e siècle, la pratique eucharistique semble très partagée. Alors qu'une moitié des paroissiens de Gentilly et de L'Avenir reçoivent l'eucharistie six fois l'an, l'autre moitié se présentent seulement dans le temps pascal et aux Quarantes-Heures⁸. Même chose à Arthabaska en 1912 où le curé estime que les communions se font plus nombreuses depuis quelques années, mais qu'« une certaine partie de la population de la ville ne communie pas plus souvent qu'autrefois⁹ ». Dès les années 1920, la communion mensuelle est déjà pratiquée par un grand nombre de paroissiens à Wickham, à Gentilly et à Odanak. D'autres commentaires cléricaux signalent la présence de personnes moins assidues, habituellement de sexe masculin, qui se présentent au minimum de trois à quatre fois l'an¹⁰. Les communiantes qui reçoivent l'eucharistie une ou deux fois par année représentent de plus en plus une minorité d'individus¹¹. Dans les années 1953-1954, la

⁸ « 2 fois par année pour la moitié de la population au moins, 6 fois pour l'autre moitié. » AEN, *Rapport annuel*. Gentilly, 1899. « Oui pour une bonne moitié de la paroisse, les autres viennent à Pâques et aux Quarante Heures. » AEN, *Rapport annuel*. L'Avenir, 1902.

⁹ AEN, *Rapport annuel*. Arthabaska 1912.

¹⁰ « Près de la moitié 1 fois le mois, les autres 4 fois l'an. » AEN, *Rapport annuel*. Saint-Louis, 1919. « Les hommes, 3 ou 4 fois l'an, et les femmes 5 à 6. » AEN, *Rapport annuel*. L'Avenir, 1926.

¹¹ Par exemple, à Yamaska en 1932, 50 communiantes sur 1 277 reçoivent l'Eucharistie une fois l'an, « 5 ou 600 une fois le mois [...] le reste 3 ou 4 fois l'an ». AEN, *Rapport annuel*. Saint-Michel-d'Yamaska, 1932. À Saint-David en 1935, tandis qu'un certain nombre de familles ont beaucoup de religion, un bon nombre ne communie qu'au temps pascal et aux Quarante-Heures : « [I]a Toussaint,

communion mensuelle est devenue une pratique largement répandue dans le diocèse. À Sainte-Angèle-de-Laval en 1953, la communion hebdomadaire est même monnaie courante : tous les paroissiens communient chaque dimanche. Quelques commentaires disponibles à cet effet laissent croire qu'il en serait probablement ainsi dans d'autres paroisses.

L'intériorisation de la doctrine liguoriste dans les rangs du clergé et, par la suite, dans la masse de la population, contribue à la modification des comportements religieux. Présentant la communion comme une nourriture spirituelle et non plus comme une récompense dispensée aux plus méritants, le liguorisme invite les prêtres à juger les fidèles avec mansuétude et promeut dès lors une réception fréquente de l'eucharistie. Cette conception est diffusée avec encore plus de zèle et de succès à partir des années 1900 alors que le pape et l'épiscopat insistent sur les mérites de la communion fréquente et présentent aux fidèles la réception quotidienne de l'eucharistie comme un objectif louable. La nouvelle conception eucharistique gagne aussi les habitudes religieuses des individus grâce aux associations pieuses et aux divers exercices religieux. Plus tard au XX^e siècle, l'adoucissement progressif du jeûne eucharistique et la dissociation graduelle du couple confession-communion viendront favoriser une réception encore plus fréquente du sacrement eucharistique.

Dans l'ensemble, les curés considèrent que les paroissiens nicolétains fréquentent « bien » ou « assez bien » l'eucharistie, et ce, dès les années 1870. La pratique eucharistique progresse tout de même jusqu'au milieu du XX^e siècle. Comme le mentionne Gérard Cholvy, « il fallut du temps pour décider le grand nombre. La communion aux grandes fêtes, puis la communion mensuelle, ont précédé la

Noël et autres grandes Fêtes ne leur disent rien » et « les invitations ne les dérangent pas ». AEN, *Rapport annuel*. Saint-David, 1935.

communion hebdomadaire, voire, pour quelques-uns, la communion quotidienne¹² ». Tout cela est rendu possible par une pratique bienveillante de la confession, bienveillance qui entre aussi en jeu dans l'observance d'autres pratiques, tels les interdits alimentaires.

- Le jeûne et l'abstinence alimentaires

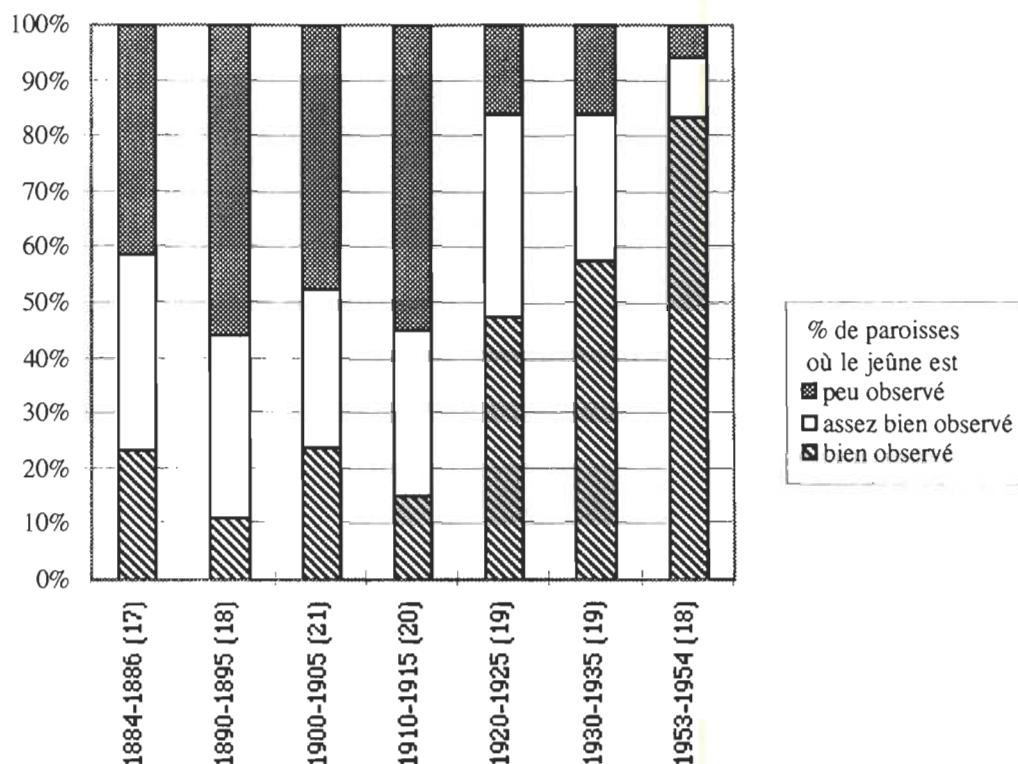
La pratique du jeûne et de l'abstinence alimentaires font l'objet d'une valorisation particulière à divers moments du cycle liturgique, principalement durant le carême. La privation volontaire de toute nourriture ou de certains aliments, tels la viande et le gras de viande, permet alors au fidèle de s'attirer la grâce divine. Pour être efficace, les autorités religieuses déclarent toutefois que cette privation doit être complétée par d'autres exercices, par exemple la récitation de prières, la réception des sacrements, les bonnes œuvres et l'aumône. Ne pas jeûner ou ne pas se priver de viande les jours prescrits constitue un péché mortel, entraînant la damnation du pécheur.

La question des rapports paroissiaux qui s'intéresse au respect de la loi du jeûne et de l'abstinence se modifie durant la période étudiée. Elle s'enquiert d'abord, en 1869-1873, du nombre de personnes qui « violent ou observent mal », puis, entre 1884-1886 et 1953-1954, elle demande plutôt si les jeûnes et abstinences sont bien observés. Les curés donnent quasiment tous une appréciation qualitative de leur respect ; les réponses ont donc pu être regroupées en trois classes : « bien », « assez

¹² Gérard Cholvy, « Du Dieu terrible au Dieu amour : une évolution de la sensibilité religieuse au XIX^e siècle », dans *Transmettre la foi. Tome 1 : Pastorale et prédication en France*. Actes du 109^e Congrès national des sociétés savantes tenu à Dijon en 1984, Paris, Ministère de l'Éducation nationale (Comité des travaux historiques et scientifique), 1984, p. 147.

bien » ou « peu » observés¹³. Puisque tous les curés, ou presque, distinguent le respect du jeûne de celui de l'abstinence, cela nous permettra de bien différencier l'observance de ces deux pratiques.

Graphique III-2
Observance du jeûne dans le diocèse de Nicolet, 1884-1954



Source : AEN, Rapports annuels. 1884-1954.

N.B. Le nombre placé entre parenthèses correspond au nombre de paroisses pour lesquelles nous possédons des données.

Lors de sa tournée pastorale des années 1871-1873, l'évêque constate avec regret que les jeûnes et abstinences sont mal observés¹⁴. Les huit rapports paroissiaux

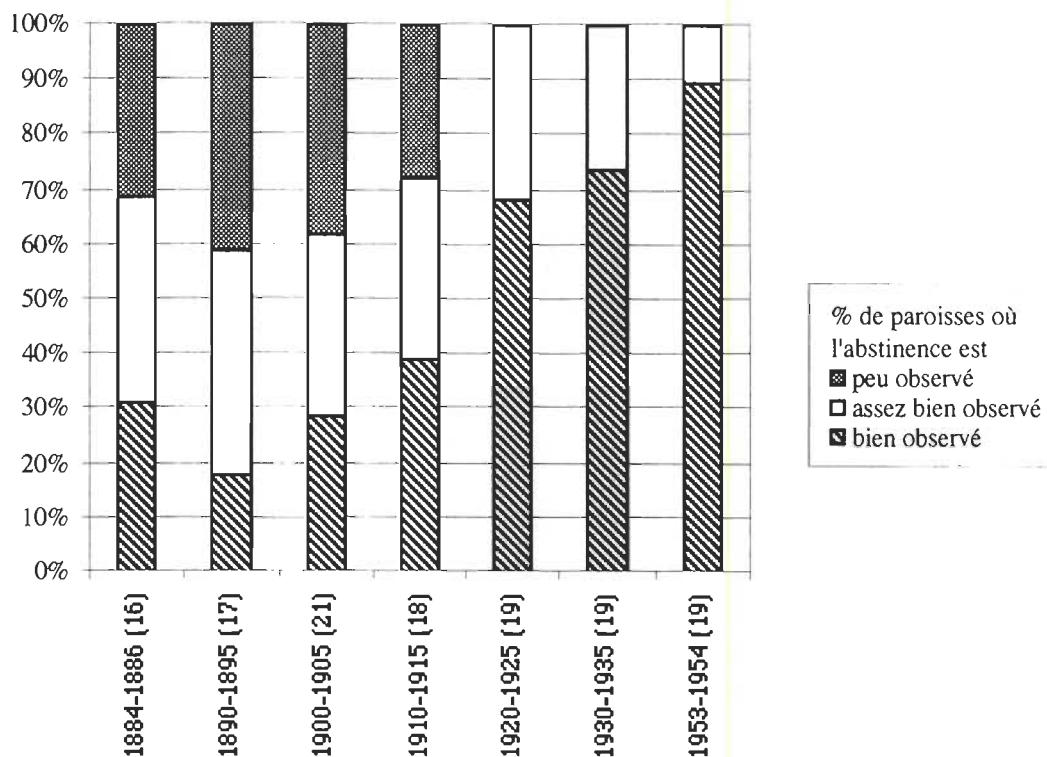
¹³ La classe « bien » fait état qu'ils sont « fidèlement » observés, qu'il y a « 3 ou 4 exceptions » seulement ou qu'aucune personne ne viole ce précepte. La deuxième classe comprend des remarques comme « assez bien » observés, « du mieux possible », « passablement », « pas assez scrupuleusement », « on pourrait faire plus ». Enfin, la dernière catégorie englobe les mentions suivantes : « peu », « très peu », « pas beaucoup » et « assez mal » observés.

disponibles pour les années 1869-1873 vont aussi en ce sens : seul le curé de Sainte-Angèle-de-Laval évalue qu'ils sont « bien » observés. Ces rapports indiquent de plus que l'observance des prescriptions alimentaires est moindre sur le front pionnier. Un semblable constat semble s'étendre à l'ensemble des diocèses puisqu'en 1882, les évêques québécois rappellent aux fidèles qu'ils ne peuvent se soustraire à cette obligation « sans de bien graves raisons, que l'on doit faire approuver par son confesseur, et s'imposer alors d'autres privations qui tiendront lieu de cette obligation¹⁵ ». Le diocèse de Nicolet ne fait pas exception. De 1880 à 1915, le jeûne est mal observé dans 40 à 55 % des paroisses (graphique III-2) et l'abstinence l'est dans 30 à 40 % (graphique III-3). Cependant, à partir des années 1920, la négligence du jeûne touche seulement quelques paroisses alors que l'abstinence est « bien » ou « assez bien » observée partout. De plus, les communautés paroissiales où les prescriptions alimentaires sont « bien » respectés progressent continuellement au XX^e siècle, tant et si bien que, dans les années 1950, plus de 80 % des paroisses les observent « bien ». Aucun indice ne fait alors état d'un amoindrissement de l'observance du jeûne, et encore moins de l'abstinence, que ce soit dans le milieu urbain ou dans le milieu rural. L'abstinence est généralement mieux observée que le jeûne, ce qui s'explique par la nature et l'implication de chaque précepte. L'abstinence proscrit la consommation de tout produit d'origine animale à tous les repas de la journée. Le jeûne, tout en prohibant la viande et ses dérivés, astreint les gens à ne prendre qu'un seul repas consistant par jour plutôt que les trois habituels.

¹⁴ Daniel Robert, *Les préoccupations pastorales des évêques de Trois-Rivières à travers les procès-verbaux de visites, 1852-1898*. M.A. (Histoire), Trois-Rivières, UQTR, 1982, p. 252.

¹⁵ Lettre pastorale de l'évêque de Trois-Rivières, 10 juillet 1882, *MLPC*. Tome 3, n° 100, p. 472.

Graphique III-3
Observance de l'abstinence alimentaire
dans le diocèse de Nicolet, 1884-1954



Source : AEN, Rapports annuels. 1884-1954.

N.B. Le nombre placé entre parenthèses correspond au nombre de paroisses pour lesquelles nous possédons des données.

Les prêtres sont habituellement peu bavards sur les motifs invoqués par les paroissiens pour justifier leur négligence. En 1869, le curé de Saint-Frédéric-de-Drummondville croit « qu'on se fait un peu illusion sur cette grave obligation ». Tout en prenant en considération que ses paroissiens sont « assez peu fortunés » et qu'ils doivent « travailler bien durement », il inscrit : « je crains qu'un trop grand nombre ne se fassent de fausses consciences surtout quant à l'abstinence qui n'est pas du tout observé dans les chantiers d'hiver. Je suis persuadé que si l'on tenait absolument à vouloir faire pénitence en ce monde on pourrait un peu mieux observer ces importantes obligations du jeûne et de l'abstinence, et sans que la santé en souffrit

notablement¹⁶ ! » Toujours dans les années 1860, cette fois à Saint-Pierre-de-Durham, l'évêque impute « la non observance des jeûnes et abstinences aux relations que les fidèles entretiennent avec les protestants¹⁷ ».

À la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, certains curés attribuent la négligence à la mauvaise volonté de leurs paroissiens. À Saint-Frédéric-de-Drummondville et à Tingwick, un grand nombre de fidèles ont toutes sortes de raisons ou de méthodes de s'en exempter¹⁸. En 1900, [p]resque tous les Célestinois sont dispensés pour une raison ou pour une autre, ce qui fait dire au curé qu'« [i]l vaudrait mieux que le jeûne fut comme aux États-Unis¹⁹ », sans toutefois préciser ce qu'il entend par là. À L'Avenir en 1907, le curé rapporte que, comme c'est le cas pour la messe dominicale, une légère raison les fait manquer. À Pierreville en 1926, le prêtre relève le peu d'assiduité de ses paroissiens qui protestent tous que leur santé est affaiblie. D'autres remarques, moins nombreuses, manifestent plus d'indulgence à l'endroit des paroissiens. À Durham-Sud en 1895, le pasteur affirme que « la volonté y serait si la pauvreté n'y était pas²⁰ ». À Chesterville en 1931, le respect des interdits alimentaires est difficile à cause des travaux des cultivateurs.

Les mandements épiscopaux font état d'un adoucissement progressif des prescriptions alimentaires. Au milieu du XIX^e siècle, seul le pape peut atténuer temporairement le prescrit alimentaire en vigueur dans tous les diocèses de la chrétienté, ce qu'il fait à deux reprises : en 1872 en faveur des pauvres et en 1890 à

¹⁶ AETR, *Rapport annuel*. Saint-Frédéric-de-Drummondville, 1869.

¹⁷ Daniel Robert, *op. cit.*, p. 131.

¹⁸ AEN, *Rapports annuels*. Saint-Frédéric-de-Drummondville, 1885-1888. AEN, *Rapport annuel*. Tingwick, 1885-1906.

¹⁹ AEN, *Rapport annuel*. Saint-Célestin, 1900.

²⁰ AEN, *Rapport annuel*. Durham-Sud, 1895.

cause de la grippe²¹. En 1892, un indult pontifical laisse « chaque évêque juge, pour son diocèse, de l'opportunité de dispenser les fidèles des observances quadragésimales²² ». En vertu de cet indult et des subséquents, l'épiscopat peut donc restreindre, à sa guise mais pour une année seulement, le nombre de jours où le jeûne et l'abstinence sont obligatoires. En 1893, l'évêque nicolétain s'en prévaut pour suspendre exceptionnellement la loi du jeûne, alors que « la santé publique laisse beaucoup à désirer, et que dans presque toutes les familles, il se trouve quelques personnes incapables d'observer la loi du jeûne, alors qu'à la rigueur, elles pourraient garder l'abstinence²³ ». Mais plus que ces adoucissements temporaires, l'adoption, l'application et l'intériorisation de règles quadragésimales moins exigeantes, et donc plus près de la pratique des fidèles, favorisent l'observance du prescrit. Cette souplesse se retrouve dans le nouveau droit canonique de 1917, et plus tard dans les règlements de 1952²⁴.

Le curé de la paroisse peut aussi juger de la capacité des paroissiens à respecter les interdits alimentaires. Dans les années 1880, le curé de Nicolet dispense du jeûne « les jeunes gens avant vingt et un ans accomplis, les vieillards entrés dans leur soixantième année, les personnes atteintes de maladie grave ou qui en relèvent, les nourrices ou les femmes enceintes, ceux qui ont des métiers fatigants ». Il précise aussi que des individus en sont exemptés partiellement : « les vieillards avant soixante ans, les pauvres, ceux qui ne peuvent prendre souvent un repas réparateur, les

²¹ Circulaire de l'évêque de Trois-Rivières au clergé, 22 février 1872, *MLPC*. Tome 2, n° 32, p. 347 et Circulaire de l'évêque de Nicolet au clergé, 20 février 1890, *MLPC*. Tome 1, n° 32, p. 227.

²² Circulaire de l'évêque de Nicolet au clergé, 9 février 1893, *MLPC*. Tome 1, n° 51, p. 316.

²³ *Ibid.* p. 316.

²⁴ Circulaire de l'évêque de Nicolet au clergé, 17 novembre 1917, *MLPC*. Tome 3, n° 65, pp. 180-282. Circulaire de l'évêque de Nicolet au clergé, 5 février 1952, *MLPC*. Tome 8, n° 14, p. 321.

personnes qui ont une faible constitution²⁵ ». Il est toutefois difficile de savoir le nombre de dispenses faites d'une année à l'autre et de connaître la facilité avec laquelle les paroissiens peuvent obtenir une telle dispense. Chose certaine, l'évêque incite les curés à faire preuve d'indulgence dans l'application des règles du carême. En 1915, il spécifie « lorsque vous aurez affaire à des personnes faibles ou encore sous l'influence de la "grippe", montrez-vous plutôt faciles, mais exigez une juste compensation²⁶ ». La tolérance des prêtres contribue donc à atténuer l'écart existant entre le prescrit et la pratique.

- Le nombre et le zèle des associés

Dans le premier chapitre, nous nous sommes intéressés à l'implantation des associations, à leur évolution à l'échelle paroissiale et diocésaine. Mais, le nombre d'associations établies dans une paroisse et la force de leur dynamisme sont deux éléments bien distincts. En fait, si les regroupements associatifs suscitent peu d'adhésion et peu de zèle, ils sont condamnés à disparaître. C'est pourquoi, après s'être intéressé à l'offre associative, il est important d'analyser l'évolution du nombre d'associés et le zèle qu'ils manifestent dans l'observance des règlements auxquels ils sont soumis. Comme l'appartenance à une association est un geste volontaire, il est révélateur de l'empressement des populations paroissiales à se conformer aux recommandations de l'Église et, donc, un indice de leur implication religieuse. Les autorités ecclésiastiques s'impliquent beaucoup dans la mise sur pied et le maintien des regroupements associatifs.

²⁵ Renseignements tirés des cahiers de prônes du curé Gouin, curé de Nicolet entre 1881 et 1887, cité par Claude Wintgens-Klimov, *Pouvoir et encadrement religieux et moral des curés de Nicolet d'après les Cahiers de prônes, 1875-1910*. M.A. (Études québécoises), Trois-Rivières, UQTR, 1982, p. 54.

²⁶ Circulaire de l'évêque de Nicolet au clergé, 28 février 1916, *MLPC*. Tome 3, n° 61, p. 139.

Attardons-nous un peu au questionnaire des rapports paroissiaux qui donnent l'occasion au clergé d'apprécier la vitalité religieuse des associations. En 1869-1873, l'évêque s'intéresse seulement au nombre d'associés qui observent fidèlement les règles. À partir de 1884, les rapports annuels cherchent dorénavant à savoir si les associés sont nombreux et s'ils sont zélés. Malgré une formulation différente des questions, les curés donnent généralement une appréciation qualitative du nombre d'associés, ou de leur zèle. Rares sont les curés qui donnent une réponse distincte pour chacun des regroupements associatifs. Les remarques tracent donc un portrait général de l'adhésion des fidèles aux associations établies en milieu paroissial. Pour en faciliter l'analyse, les réponses furent regroupées en trois catégories : « bien », « assez » ou « peu » nombreux et zélés²⁷.

René Hardy a remarqué pour la paroisse Notre-Dame de Québec que, dans les années 1840-1870, « les membres des diverses confréries deviennent plus nombreux et semblent déployer plus de zèle qu'au cours des décennies antérieures²⁸ ». Nous ne pouvons toutefois comparer ces données avec celles du diocèse nicolétain, peu d'informations étant disponibles sur ces aspects avant 1869. En fait, seul le curé de Saint-Grégoire note dans son rapport annuel de 1853 que ses paroissiens remplissent « assez fidèlement » les obligations de la Propagation de la Foi²⁹. Dans les années

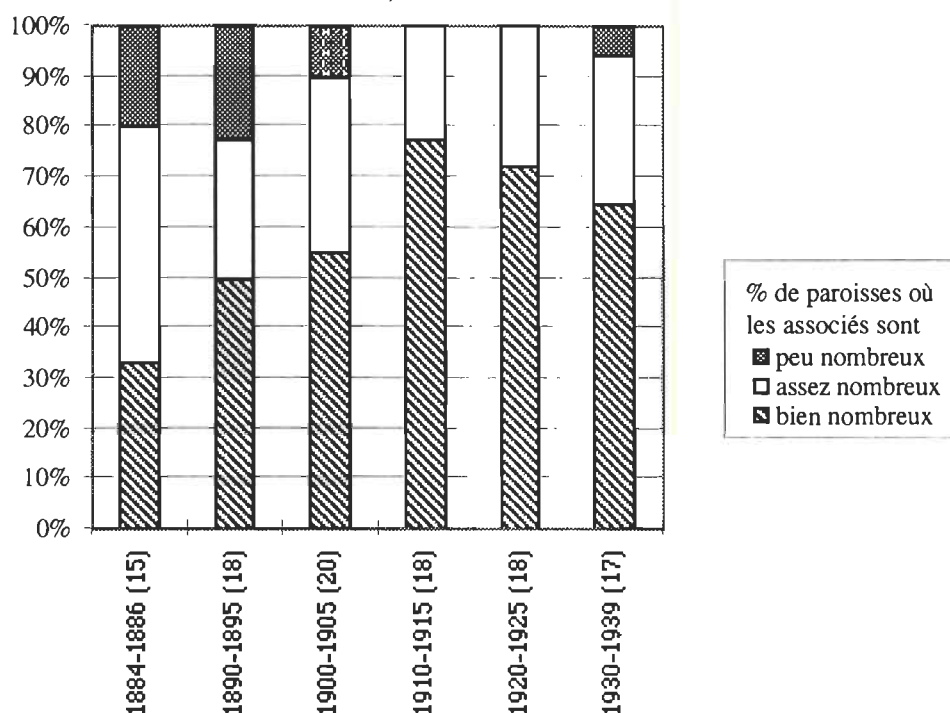
²⁷ La première catégorie dresse un tableau positif de la situation : les fidèles sont « bien » nombreux, « bien zélés », « zélés pour la plupart », oui « généralement ». Les commentaires suivants laissent sous-entendre que la situation est « assez bien » en ce qui concerne le nombre ou le zèle des associés : « comme ça », « oui mais ça pourrait être mieux », « passablement », « moyennement ». La dernière catégorie comprend des remarques comme « peu », « pas assez », « pas beaucoup », « un peu »; remarques qui font état de la déception du curé face au nombre ou au zèle des associés.

²⁸ René Hardy, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*. Montréal, Boréal, 1999, p. 76.

²⁹ AETR, *Rapport annuel*. Saint-Grégoire, 1853.

1870, six rapports annuels nous renseignent sur la fidélité des associés à observer les règlements : la mention est « assez bien » à Sainte-Angèle-de-Laval et à Saint-Frédéric-de-Drummondville alors qu'elle est « bien » à Saint-Guillaume, à Saint-Thomas-de-Pierreville, à Saint-Louis-de-Blandford et à Sainte-Victoire-d'Arthabaska.

Graphique III-4
Les associés sont-ils nombreux ?
Diocèse de Nicolet, 1884-1939



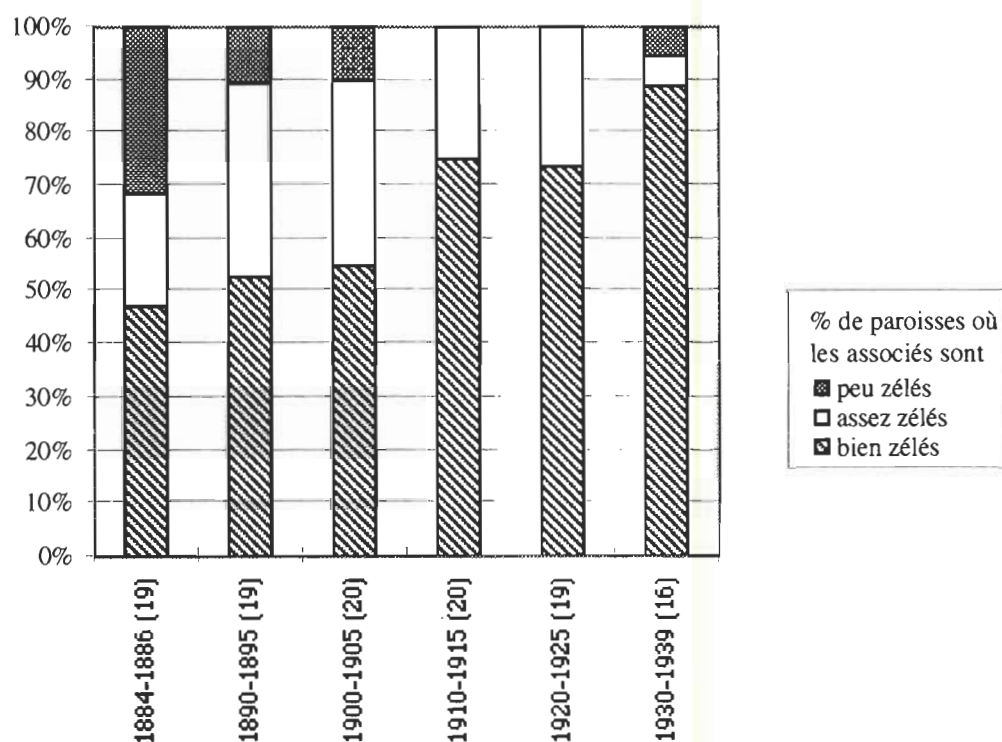
Source : AEN, *Rapports annuels*. 1884-1939.

N.B. Le nombre placé entre parenthèses correspond au nombre de paroisses pour lesquelles nous possédons des données.

Au fil des ans, de plus en plus de prêtres se disent satisfaits du nombre et du zèle des associés (graphique III-4 et III-5). En 1884-1886, plus de 70 % des curés notent que les associés sont « bien » ou « assez » nombreux et zélés. Au début du XX^e siècle, le nombre d'associés et leur zèle sont « bien » ou « assez » bien dans 90 % des paroisses. À partir des années 1910, toutes les paroisses nicolétaines se retrouvent dans cette situation, excepté Gentilly en 1930-1939 où les associés sont « un peu »

nombreux et « un peu » zélés. Seulement deux répondants jugent que les associés pourraient être plus nombreux et plus zélés. Ce sont les pasteurs de Tingwick en 1914 et de L'Avenir en 1938. Le premier estime qu'il faudrait stimuler le zèle des associés en réorganisant les confréries³⁰ et le second se plaint qu'il est « difficile d'organiser les associations et surtout de les maintenir³¹ ».

Graphique III-5
Le zèle des associés dans le diocèse de Nicolet, 1869-1939



Source : AEN, Rapports annuels. 1884-1939.

N.B. Le nombre placé entre parenthèses correspond au nombre de paroisses pour lesquelles nous possédons des données.

³⁰ AEN, *Rapport annuel*. Tingwick, 1914.

³¹ AEN, *Rapport annuel*. L'Avenir, 1938.

Présents dans le milieu paroissial, le curé et les vicaires qui peuvent l'assister sont des acteurs de premier plan. Par leurs prédications et leurs recommandations, ils encouragent les paroissiens à adhérer aux associations pieuses, à en respecter les règlements et en accomplir les exercices religieux qui sont enrichis d'indulgences par le pape. Il va sans dire qu'au milieu du XIX^e siècle, dans les paroisses de formation plus récente, le faible peuplement, les préoccupations matérielles insistantes et les ressources financières déficientes peuvent nuire au développement du mouvement associatif.

Les modifications qui surviennent à l'intérieur même du mouvement associatif se répercutent également sur la vitalité associative. La souplesse et l'ouverture des associations de la fin du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e siècle facilitent le recrutement des membres et leur respect des règlements³². La multiplication des regroupements pieux donne même la possibilité aux fidèles de choisir ceux qui leur conviennent le plus. Rappelons que la moyenne d'associations par paroisse est établie à deux en 1855, à quatre en 1875 et à une dizaine à partir de 1890. Un changement survient aussi du côté du membership des associations. Comme le rapporte Brigitte Caulier, il existe « deux types d'associés dans les confréries traditionnelles : des membres actifs, participant assez régulièrement aux assemblées et d'autres beaucoup plus nombreux, qui assistent aux fêtes et qui sont tolérés, à condition de payer leur cotisation annuelle³³ ». L'acceptation généralisée de ce second type à partir de la fin du XIX^e siècle favorise la hausse du nombre d'adhérents.

³² Lucia Ferretti, *Entre voisin. La société paroissiale en milieu urbain : Saint-Pierre-Apôtre de Montréal, 1848-1930*. Montréal, Boréal, 1992, p. 163.

³³ Brigitte Caulier, *Les confréries de dévotion à Montréal du 17^e au 19^e siècle*. Thèse de Ph.D. (Histoire), Montréal, Université de Montréal, 1986, p. 452.

- Les dévotions

Le curé se doit de promouvoir la piété mariale et christique, la pratique sacramentelle et l'accomplissement d'œuvres pies³⁴. Il lui revient donc d'activer et d'entretenir la piété des fidèles qui est canalisée vers différentes pratiques dévotionnelles. Ces pratiques valorisées par le clergé sont considérées comme des actes facultatifs demandant un effort supplémentaire aux fidèles, et ce, sans qu'il plane aucune contrainte au-dessus de la tête des négligents. Il y a toutefois des temps et des lieux pour la dévotion. Le calendrier liturgique renferme plusieurs de ces moments, parmi ceux-ci le carême et les diverses fêtes religieuses, de même que les exercices publics spéciaux que sont les neuvaines et les retraites. À cela se greffent les mois de dévotion, c'est-à-dire la diffusion « de mois entiers consacrés à une dévotion particulière³⁵ », innovation principale du XIX^e siècle. Aux exercices pieux organisés à l'église ou à la maison s'ajoutent ceux se déroulant à l'extérieur du cadre paroissial dans des sanctuaires ou des maisons de retraites. Ces exercices, auxquels sont attachés des indulgences, paraissent donc nombreux et variés. Jusqu'à la fin des années 1920, les rapports paroissiaux sont plutôt discrets sur leur déroulement. Les documents épiscopaux nous permettent néanmoins de combler cette lacune et de retracer l'évolution des principales dévotions. À compter des années 1930, la recension des pratiques dévotionnelles est plus aisée, car les curés doivent indiquer dans leur rapport annuel les exercices pieux en honneur dans leur paroisse.

La dévotion mariale est mentionnée très tôt dans les rapports annuels. En 1853, le curé de Saint-Grégoire déclare que la Confrérie du Cœur Immaculée de Marie est

³⁴ Christine Hudon, *op. cit.*, p. 350.

³⁵ Louis Rousseau, et Frank W. Remiggi, dir., *Atlas historique des pratiques religieuses. Le Sud-Ouest du Québec au XIX^e siècle*. Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1998, p. 153.

érigée dans sa paroisse depuis 1847 et qu'elle compte « autant de membres qu'il y a de communians moins une centaine³⁶ ». Cette dévotion est aussi présente dans d'autres paroisses, car l'Archiconfrérie du Sacré-Cœur de Marie et/ou celle du Scapulaire sont mentionnées dans dix paroisses sur douze au début des années 1870. Dans les années 1880, la dévotion mariale emprunte d'autres formes. En 1883, le pape consacre le mois d'octobre à la dévotion au rosaire, en l'honneur de la Vierge, afin d'obtenir l'intercession de son fils pour l'adoucissement et la fin des maux³⁷. En 1885, une circulaire nous informe que la dévotion au mois de Marie, dont les exercices se déroulent en mai, « est répandue dans presque toutes les paroisses³⁸ ». En 1940, le rosaire perpétuel est établi et identifié comme un « complément de la confrérie du rosaire, déjà érigé dans la plupart des paroisses³⁹ » et ayant fait son apparition au début du XX^e siècle. Ces dévotions à la Vierge et au rosaire existent toujours à la fin de notre période d'étude.

Le Christ est également au cœur des pratiques dévotionnelles. Dans les années 1880, les rapports annuels attestent la pratique du chemin de la croix, un exercice « par lequel on vénère le trajet suivi par Notre-Seigneur Jésus-Christ du prétoire jusqu'au Calvaire, ainsi que la mémoire de sa passion⁴⁰ » et des Quarante-Heures qui est « la pieuse coutume d'exposer solennellement à l'adoration publique la Sainte Eucharistie pendant trois jours, durant l'espace d'environ quarante heures consécutives⁴¹ ». Les rapports annuels et les documents épiscopaux témoignent que

³⁶ AETR, *Rapport annuel*. Saint-Grégoire, 1853.

³⁷ Lettre de l'administrateur du diocèse de Trois-Rivières publiant l'encyclique de Léon XIII, 29 septembre 1883, *MLPC*. Tome 4, n° 113, p. 46.

³⁸ Circulaire de l'évêque de Trois-Rivières, 27 avril 1885, *MLPC*. Tome 4, n° 130, p. 253.

³⁹ Circulaire de l'évêque de Nicolet au clergé, 9 novembre 1940, *MLPC*. Tome 6, n° 12, p. 168.

⁴⁰ Circulaire de l'évêque de Nicolet au clergé, 27 mars 1933, *MLPC*. Tome 5, n° 144, pp. 35-36.

⁴¹ Circulaire de l'évêque de Nicolet au clergé, 25 février 1934, *MLPC*. Tome 5, n° 152, pp. 124-125.

ces pratiques sont encore en honneur au début des années 1950. En ce qui concerne la dévotion au Sacré-Cœur, bien qu'elle connaisse sa plus grande popularité au XX^e siècle⁴², elle existe dans le diocèse depuis la fin du XIX^e siècle. En 1891, l'évêque annonce que le mois de juin est consacré à cette dévotion. Le culte du Sacré-Cœur est mentionné à plusieurs reprises dans les documents épiscopaux du XX^e siècle. En 1948, l'évêque constate même que la dévotion au Sacré-Cœur s'intensifie : « le chiffre des intronisations dépassait les douze cents et le nombre d'adorateurs nocturnes approchait les dix milles⁴³ » en 1947. À la fin des années 1940, cette dévotion est toujours en honneur. Quinze curés sur dix-sept affirment que le mois du Sacré-Cœur existe dans leur paroisse. La dévotion au Précieux Sang est aussi présente dans le diocèse, car l'évêque l'inclut sur la liste des pratiques dévotionnelles en honneur dans les années 1930⁴⁴.

Une autre dévotion est encouragée : le culte à Joseph. Nommé patron de l'Église universelle par le pape Pie IX en 1872, ce culte est enrichi, au fil des ans, de multiples indulgences. Selon une lettre encyclique de Léon XIII en 1889, la dévotion à Joseph est « établie et en progrès⁴⁵ ». À partir des années 1890, le mois de mars lui est même consacré⁴⁶. Cette dévotion se maintient par la suite, et s'accroît même au XX^e siècle, alors que tous les curés annoncent, dans les années 1940, que des exercices publics spéciaux sont organisés pendant ce mois.

⁴² Louis Rousseau et Frank W. Remiggi, dir., *op. cit.*, p. 169.

⁴³ Circulaire de l'évêque de Nicolet au clergé, 26 avril 1948, *MLPC*. Tome 7, n° 53, p. 446.

⁴⁴ Circulaire de l'évêque de Nicolet au clergé séculier et régulier et aux communautés religieuses du diocèse, 27 décembre 1934, *MLPC*. Tome 5, n° 159, p. 215.

⁴⁵ Lettre pastorale et circulaire de l'évêque de Nicolet, 22 septembre 1889, *MLPC*. Tome 1, n° 29, p. 214.

⁴⁶ Circulaire de l'évêque de Nicolet au clergé, s. d. (1889 ou 1890), *MLPC*. Tome 1, n° 31, pp. 225-226.

Il existe aussi d'autres dévotions mentionnées à quelques reprises dans les documents épiscopaux ou les rapports annuels, par exemple le culte à saint Antoine-de-Padoue, à saint François-d'Assise et à la sainte Famille, mais ces dévotions ne seront pas examinées ici.

Les neuvaines, ces exercices de piété pratiqués neuf jours de suite en l'honneur d'un saint, reviennent à périodes fixes. Nive Voisine affirme que, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, « [l]es neuvaines se multiplient, avec un programme de plus en plus chargé: dans la matinée, confessions, messe et prédications; dans l'après-midi, cantique, instruction ou conférence, prière de la neuvaine et salut du Saint-Sacrement⁴⁷ ». Il en existe trois dans le diocèse de Nicolet : la neuvaine à sainte Anne, au Saint-Esprit et à saint François-Xavier. En 1894, les fidèles implorent l'évêque d'organiser une neuvaine à sainte Anne pour combattre « le fléau des mouches qui tourmentent » les « bêtes à corne » et « menacent de ruiner [l']industrie laitière⁴⁸ ». À la fin du XIX^e siècle et au début du siècle suivant, l'évêque encourage la vénération de cette sainte et la tenue de pèlerinage en son honneur. Dans les années 1940, les rapports paroissiaux témoignent que la neuvaine à sainte Anne est organisée dans 16 paroisses sur 18. La neuvaine au Saint-Esprit, à faire annuellement en préparation à la Pentecôte, est moins documentée que la précédente. L'évêque y réfère une seule fois, en 1898⁴⁹. Pourtant, dans les années 1940, la neuvaine paraît très répandue dans l'espace diocésain : tous les curés révèlent qu'elle est établie dans leur paroisse. Quant à la neuvaine consacrée à saint François-Xavier qui se déroule au mois de mars, les seules informations disponibles à son sujet sont les rapports paroissiaux de 1940-1949

⁴⁷ Nive Voisine, *Histoire de l'Église catholique au Québec 1608-1970*. Montréal, Fides, 1971, pp. 48-49.

⁴⁸ Circulaire de l'évêque de Nicolet au clergé et au peuple, 6 juin 1894, *MLPC*. Tome 1, n° 57, pp. 371-372

⁴⁹ Circulaire de l'évêque de Nicolet au clergé, 22 mars 1898, *MLPC*. Tome 1, n° 76, pp. 444-445.

qui signalent sa présence dans dix paroisses sur dix-huit, ce qui laisse croire qu'elle serait une pratique moins unanime que les deux autres.

Les rapports annuels renferment également quelques renseignements sur la prière en famille. Pour la seconde moitié du XIX^e siècle, Nive Voisine remarque que « la prière doit être de rigueur le matin et le soir, au début et à la fin des repas et des travaux⁵⁰ ». La récitation du chapelet est aussi un exercice fortement conseillé. Malheureusement, entre les années 1850 et les années 1930, nous ne disposons d'aucune information pouvant nous permettre de vérifier si les fidèles se soumettent aux prescriptions cléricales sur ce point. Ce n'est que dans les années 1940 que l'évêque interroge le clergé sur cette pratique. Treize curés sur quinze considèrent alors que la situation est « bien », que la prière en famille se fait « généralement », que la « grande majorité » ou « la plupart des familles » s'y soumettent. Seulement deux curés paraissent un peu moins satisfaits. À Baie-du-Febvre, la situation est bien dans les rangs mais moins bien au village, tandis qu'à Sainte-Victoire-d'Arthabaska, c'est la moitié des paroissiens qui récitent la prière en famille. C'est dire qu'au milieu du XX^e siècle, cette pratique est encore très répandue dans le diocèse.

Au XX^e siècle, apparaît un nouveau type d'exercice religieux : les retraites fermées. Dans les années 1920, les pères de la Compagnie de Marie ouvrent à Nicolet une maison de retraites pour les hommes et les jeunes gens. Les retraites fermées pour jeunes filles, occasionnellement pour femmes mariées, se mettent en place peu de temps après. Dans la lettre pastorale annonçant leur création, l'évêque mentionne toutefois que ce genre d'exercices existait déjà à Victoriaville « à l'époque des vacances », mais que « l'œuvre n'était pas [encore] fondée dans le diocèse⁵¹ ». Les

⁵⁰ Nive Voisine, *op. cit.*

⁵¹ Lettre pastorale de l'évêque de Nicolet, 8 février 1927, *MLPC*. Tome 4, n° 127, p. 121.

exercices spirituels organisés dans les maisons de retraites visent la formation de catholiques militants, tout en permettant l'émulation. Ils regroupent des gens de même profession, considérés comme ayant les mêmes besoins spirituels et, autant que possible, originaires de la même paroisse. Ces exercices se distinguent sur certains points de ceux organisés dans les paroisses. Aux dires de l'évêque, tandis que

les retraites paroissiales sont un exercice collectif passif qui concernent la vie paroissiale et n'engage qu'assez peu la spiritualité des assistants, la retraite fermée sous-entend une décision personnelle du croyant; seul ou avec quelques amis, il se rend en dehors de la paroisse et, indépendamment de l'influence du clergé paroissial, non seulement il participera à des entretiens religieux, mais il recherchera une ascèse personnelle⁵².

C'est pourquoi, les prédications tenues dans les maisons de retraites rejoignent moins de gens que celles prêchées dans les paroisses. En 1924, la maison de Victoriaville accueille 1 000 retraitants tandis que celle de Drummondville ne reçoit que 309 dames et jeunes filles. En une année, la Villa du Rosaire accueille en moyenne 1 600 retraitants venant de presque toutes les paroisses du diocèse. En dix ans, 2 089 retraitants, 1 054 hommes mariés et 1 003 jeunes gens, originaires de 37 paroisses différentes se sont rendus à la maison de retraite de Nicolet⁵³. Face à ces résultats plutôt restreints, l'évêque exige alors une plus grande implication du clergé en vue d'atteindre un objectif de deux ou trois milles personnes⁵⁴. Malgré cet encouragement, la fréquentation des retraites fermées demeure plutôt restreinte.

Le pèlerinage constitue un autre exercice religieux très valorisé. Il revient au curé de l'organiser, de convaincre ses paroissiens d'y participer et de le réaliser avec

⁵² Cité par Colette Moreux, *Fin d'une religion ? Monographie d'une paroisse canadienne-française*. Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1969, p. 256.

⁵³ Lettre pastorale de l'évêque de Nicolet, 30 mai 1937, *MLPC*. Tome 5, n° 177, pp. 376-377.

⁵⁴ Lettre pastorale de l'évêque de Nicolet, 4 novembre 1941, *MLPC*. Tome 6, n° 19, p. 271.

les pèlerins, tout cela afin que le voyage vers le lieu saint se fasse dans le bon ordre⁵⁵. Le pèlerinage se fait communément dans la belle saison et un jour de la semaine, si possible, pour ne pas nuire à la vie paroissiale. À partir de 1877, la réalisation d'un tel voyage implique toutefois l'obtention préalable d'une permission spéciale de l'évêque. Les rapports annuels renferment peu de renseignements sur le sujet. Ces renseignements combinés à ceux contenus dans les documents épiscopaux permettent néanmoins de se faire une idée de cette pratique pieuse. Il semble que plusieurs pèlerinages soient organisés annuellement, et ce, depuis la fin du XIX^e siècle. L'évêque inscrit en 1916 : « Comme par le passé, nous aurons, cet été, nos trois pèlerinages au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré, et, au mois de septembre prochain, notre pèlerinage au Cap-de-la-Madeleine⁵⁶. » Si l'on se fie à l'évêque, la popularité de ces exercices religieux est cyclique⁵⁷. En 1877, le diocèse connaît un regain de ferveur religieuse qui se traduit, entre autres, par la réalisation de nombreux pèlerinages. En 1905, l'épiscopat se réjouit que les pèlerinages qui paraissent se faire avec foi et piété prennent de l'importance d'une année à l'autre. Cependant, durant la Première Guerre mondiale, il invite les curés à « redoubler de zèle et d'ardeur pour amener leurs paroissiens à prendre part à ces pieux exercices⁵⁸ ».

Aux sanctuaires situés à l'extérieur du diocèse s'ajoute, à la fin du XIX^e siècle, la Tour des Martyrs de Saint-Célestin. Ce lieu de pèlerinage dédié à sainte Anne, aux saints et à leurs reliques fait son apparition dans le diocèse en 1898. Organisé par Calixte Marquis et pris en charge par les Sœurs Grises, il est, jusque dans les années

⁵⁵ Mandement de l'évêque de Nicolet, 19 mars 1889, *MLPC*. Tome 1, n° 25, pp. 128-190.

⁵⁶ Circulaire de l'évêque de Nicolet au clergé, 18 mai 1916, *MLPC*. Tome 3, n° 62, p. 151.

⁵⁷ Mandement de l'évêque de Nicolet, 21 novembre 1877, *MLPC*. *Op. cit.* Circulaire de l'évêque de Nicolet au clergé, 13 juillet 1905, *MLPC*. Tome 2, n° 8, p. 60.

⁵⁸ Circulaire de l'évêque de Nicolet au clergé, 18 mai 1916, *MLPC*. *Op. cit.*

1920, un lieu de prière fréquenté principalement par les gens de Saint-Célestin⁵⁹. Par la suite, l'évêque incite le clergé nicolétain à en faire la promotion. En 1925, avec l'établissement de la neuvaine aux Saints Martyrs Canadiens qui se fait tous les mois à la Tour des Martyrs⁶⁰, la notoriété du pèlerinage grandit tant et si bien qu'en 1930, l'évêque estime que c'est un sanctuaire « connu de la plus grande partie de notre diocèse et vers lequel commencent à affluer les pèlerinages venus des paroisses voisines et même des centres assez éloignés⁶¹ ». La publication des Annales de la Tour des Martyrs, l'organisation matérielle du site et sa reconnaissance, en 1933, comme « sanctuaire national de la dévotion aux reliques des saints » sont aussi des éléments qui concourent à son succès. Le pèlerinage connaît cependant une baisse d'achalandage liée à la Deuxième Guerre mondiale et à toutes ses restrictions. Par la suite, il est délaissé progressivement, ce que Jean Roy attribue principalement à la désaffection du clergé⁶². Néanmoins, dans les années 1940, encore quinze curés sur dix-sept relatent dans leur rapport annuel que la neuvaine aux martyrs canadiens est toujours organisée dans leur communauté paroissiale.

L'exécution des exercices religieux liés aux pratiques dévotionnelles donne la possibilité aux catholiques de gagner des indulgences. Que ce soit les « indulgences des confréries » disponibles en tout temps ou celles distribuées à des moments spéciaux, par exemple à l'occasion d'une fête religieuse, d'une retraite ou d'une pratique dévotionnelle particulière, les indulgences obtenues permettent la rémission plénière ou partielle des peines temporelles liées aux péchés. Au cours du XIX^e

⁵⁹ Jean Roy, « L'invention du pèlerinage de la Tour des Martyrs de Saint-Célestin (1898-1930) », *RHAF*. Vol. 43, n° 4, printemps 1990, pp. 487-507.

⁶⁰ Lettre pastorale de l'évêque de Nicolet, 12 mai 1925, *MLPC*. Tome 4, n° 96, pp. 9-25.

⁶¹ Lettre pastorale de l'évêque de Nicolet, Pentecôte 1930, *MLPC*. Tome 4, n° 128, p. 306.

⁶² Jean Roy, « Mutation et déclin de la solidarité religieuse : la fréquentation de la Tours des Martyrs de Saint-Célestin », dans Roger Levasseur, dir., *De la sociabilité. Spécificité et mutations*. Québec, Boréal, 1990, pp. 121-135.

siècle, leur multiplication et l'adoucissement des conditions requises pour les obtenir les rendent plus accessibles. Cependant, c'est seulement entre 1884 et 1915 qu'une question des rapports paroissiaux s'y intéresse : « Y a-t-il des indulgences dans le cours de l'année et s'efforce-t-on de les gagner ? » Les réponses ont été divisées en trois groupes : « bien », « assez » et « peu » empressés à gagner les indulgences⁶³. Des années 1880 aux années 1910, dans la presque totalité des paroisses, les fidèles se révèlent empressés à les gagner. Seulement les paroissiens de Saint-Louis-de-Blandford en 1901 et de Durham-Sud en 1895 ne sont pas zélés du tout sur cet aspect.

Le portrait tracé ici n'est pas exhaustif mais exemplifie la pluralité et la diversité des pratiques dévotionnelles. Dans les années 1880, l'évêque met toutefois en garde les curés contre « la multiplicité des dévotions dans une paroisse [qui] peut être un inconvénient et tenir même toutes ces dévotions dans un état de langueur⁶⁴ ». Cette consigne semble délaissée au XX^e siècle, alors qu'il y a coexistence et imbrication de plusieurs pratiques dévotionnelles. Les autorités ecclésiastiques, les communautés religieuses et surtout les curés ne sont pas étrangers à cette prolifération. Il est toutefois difficile de vérifier le degré d'engagement religieux des Nicolétains. Le clergé, tout en insistant sur l'aspect spirituel des exercices religieux, « est aussi le premier à en faire connaître les bénéfices à caractère religieux (indulgences, conversions) ou profane (faveurs obtenues, fléaux repoussés, guérison miraculeuse)⁶⁵ », aspects pratiques que retiennent probablement davantage les fidèles.

⁶³ La catégorie « bien » comprend des remarques telles « oui » et « généralement » les fidèles sont empressés de les gagner. La catégorie « assez bien » regroupe des réponses comme aux « 40 heures oui », « oui pour un certain nombre », « on s'efforce assez généralement de les gagner » et « on cherche passablement à les gagner ». Les réponses « non » et « je ne crois pas » appartiennent à la catégorie « peu » zélés.

⁶⁴ Circulaire de l'évêque de Trois-Rivières, 29 mai 1884, *MLPC*. Tome 4, n° 122, p. 176.

⁶⁵ Jean Hamelin et Nicole Gagnon, *Le XX^e siècle*. Tome 1 : 1898-1940, dans Nive Voisine, dir., *Histoire du catholicisme québécois*. Montréal, Boréal, 1984, pp. 362-363.

Puis, en l'absence de renseignements précis, il est aussi difficile d'établir la popularité des exercices. Si les exercices pieux perdurent, c'est bien sûr parce que des fidèles y participent. Par contre, leur existence n'est pas gage d'une fréquentation assidue par tous les fidèles.

b) Les prescriptions morales

Les autorités ecclésiastiques émettent un certain nombre de prescriptions concernant les mœurs, les habitudes et surtout les règles de conduites admises et pratiquées. Ces recommandations permettent aux fidèles de connaître les conduites à adopter et celles à bannir afin de gagner leur salut. Payer fidèlement ses redevances à l'Église, observer la tempérance et le repos dominical, et ne pas pratiquer le luxe, l'usure, les danses et autres comportements réprouvés, sont présentés aux fidèles comme des moyens de sanctification.

- Le paiement des redevances à l'Église

Le septième commandement de l'Église enjoint les catholiques de payer fidèlement la dîme et les droits dus à leur pasteur. Les fidèles y sont tenus en justice et conscience⁶⁶. Ces redevances, en libérant le curé des travaux profanes, lui permettent de se dévouer entièrement au culte divin et à son ministère⁶⁷. Parmi tous les revenus curiaux, nous porterons notre attention seulement sur la dîme, le supplément et la capitation, et non sur les autres, tels le casuel, les souscriptions, les quêtes, etc. Notre intérêt se portera aussi sur la fidélité des paroissiens à s'acquitter de leur rente de

⁶⁶ Jacques Grisé, *Les conciles provinciaux de Québec et l'Église canadienne 1851-1886*. Montréal, Fides (coll. Essais de recherches, sections Histoire), 1979, pp. 246-247.

⁶⁷ Lettre pastorale de l'évêque de Nicolet, 1er juillet 1955, *MLPC*. Tome 9, n° 34, p. 266.

bancs, qui est la somme qu'un paroissien doit verser chaque année pour occuper un banc dans l'église.

Au milieu du XIX^e siècle, l'évêque s'enquiert auprès des curés de la fidélité des catholiques à payer la dîme et le supplément. La dîme représente la vingt-sixième partie de la récolte des grains, alors que le supplément, établi lorsque les revenus de la dîme sont jugés insuffisants, s'applique sur des produits comme la paille, le foin, les patates et le bois. Les appréciations des curés sur leur paiement ont été réparties en trois groupes : « bien », « assez bien » ou « mal » payés⁶⁸. Dans les années 1855-1860, trois prêtres sur sept estiment que la dîme n'est pas payée fidèlement. Les quatre autres jugent que leurs paroissiens s'en acquittent « bien » ou « assez bien ». Nulle mention du supplément si ce n'est à Saint-Louis-de-Blandford en 1862, où l'évêque estime qu'il tarde trop à entrer⁶⁹.

Au début des années 1870, M^{br} Laflèche mentionne dans ses procès-verbaux de visite que « dans la plupart des paroisses », « un bon nombre de fidèles négligent de payer fidèlement⁷⁰ » la dîme et le supplément. Qu'en est-il dans les rapports paroissiaux ? Comme aucune question ne s'intéresse spécifiquement au paiement de ces redevances, seulement trois curés y font allusion. À Saint-Fulgence-de-Durham en 1869, même si les paroissiens ont pris l'engagement de donner 100 dollars au prêtre,

68 La catégorie « bien » payés comprend des réponses comme « fidèlement », « très bien », « convenablement » et « oui, en général ». La catégorie « assez bien » regroupe des commentaires, tels « passablement », « de plus en plus », « oui, assez ». Les réponses faisant état que la dîme et le supplément sont « peu », « assez mal » ou « très mal » payés, appartiennent à un troisième groupe où elle est « mal » payés.

69 André Laganière, « La vie quotidienne des missionnaires des Bois-Francs », *Les cahiers nicolétains*. Vol. 2, n° 1, mars 1980, p. 14.

70 Daniel Robert, *op. cit.*, p. 234.

ils « sont loin de payer fidèlement⁷¹ ». Toujours en 1869, mais cette fois-ci à Saint-Frédéric-de-Drummondville, le curé explique la situation à l'évêque :

environ 30 ou 40 chefs de famille ou de maison qui pourraient payer cette dette sans trop se gêner, n'ont pas assez de bonne volonté, ne veulent pas payer du tout, ou bien sont deux ou trois ans sans vouloir régler cette affaire. De plus, généralement, on ne s'empresse pas assez de payer en temps convenable; presque tous les ans, à peine le tiers des paroissiens ont payé dans le temps de Pâques, et pour obtenir son dû il faut le demander deux ou trois fois, et le gagner deux fois, comme on dit. Actuellement encore une soixantaine n'ont pas satisfait pour l'année courante. Sur ce nombre, 40 promettent toujours, mais rien n'arrive⁷².

Il conclut qu'il y a « un peu de mauvaise volonté, et beaucoup de négligence ». À Saint-Louis-de-Blandford en 1872, c'est plutôt la perception du supplément en foin, patates et bois qui pose problème : un certain nombre ne le paient pas fidèlement.

Des années 1880 jusqu'aux années 1930, l'évêque questionne son clergé en ces termes : « Combien ont négligé de payer ce qu'ils devaient ? » En règle générale, les curés dénombrent les familles négligentes. Entre 1884-1886 et 1930-1939, la situation s'améliore tel que l'indique le tableau III-1. Il n'y a qu'un petit nombre d'endroits où soixante familles et plus ne paient pas leurs redevances. Et même, il y a rarement plus de 75 familles dans cette situation, sinon provisoirement à Drummondville et à Sainte-Victoire-d'Arthabaska. Est-ce à dire qu'il y a davantage de négligence dans le milieu urbain ? Il faut faire preuve de prudence, car les paroisses où il y a le plus de négligents sont généralement celles où il y a le plus grand nombre de familles.

⁷¹ AETR, *Rapport annuel*. Saint-Fulgence-de-Durham, 1869.

⁷² AETR, *Rapport annuel*. Saint-Frédéric-de-Drummondville, 1869.

Tableau III-1
Nombre de familles nicolétaines qui négligent de payer
leurs redevances à l'Église, 1884-1939

Années	Nombre de familles	Nombre de paroisses	% de paroisses
1884-1886	0-29	4/14	28,6 %
	30-59	7/14	50,0 %
	60 et plus	3/14	21,4 %
1890-1895	0-29	5/14	35,7 %
	30-59	6/14	42,9 %
	60 et plus	3/14	21,4 %
1900-1905	0-29	9/18	50,0 %
	30-59	8/18	44,4 %
	60 et plus	1/18	6,6 %
1910-1915	0-29	8/16	50,0 %
	30-59	6/16	37,5 %
	60 et plus	2/16	12,5 %
1920-1925	0-29	10/15	66,7 %
	30-59	4/15	26,7 %
	60 et plus	1/15	6,6 %
1930-1939	0-29	6/11	54,5 %
	30-59	2/11	18,2 %
	60 et plus	3/11	27,3 %

Source : AEN, *Rapports annuels*. 1884-1939.

Dans les années 1940-1945, le questionnaire s'intéresse à nouveau à la fidélité des catholiques à acquitter leurs redevances à l'Église. Les dettes sont alors jugées « bien » ou « assez bien » payées dans l'ensemble des paroisses, même que 65 % des prêtres estiment qu'elles le sont « bien ». À Gentilly en 1947, le curé précise que les redevances se paient « passablement » bien, mais qu'« [i]l faut souvent en parler⁷³ ».

⁷³ AEN, *Rapport annuel*. Gentilly, 1947.

Il ne paraît donc pas y avoir de négligence grave, même à Saint-Frédéric-de-Drummondville et à Sainte-Victoire-d'Arthabaska où la situation est jugée « assez bien ». Par ailleurs, le système de dîme, jugé désuet, est aboli officiellement en 1955 pour être remplacé par un « mode uniforme de capitation ». Ce changement a pour but de remédier au fait que la classe agricole porte largement le poids du soutien des curés, alors que « des villages importants et des villes de plus en plus peuplées se sont formées »⁷⁴. L'impact d'une telle mesure ne peut cependant être évalué ici, notre étude s'arrêtant en 1955.

Intéressons-nous à présent aux négligents, voire aux récalcitrants, ceux qui paient mal, qui retardent à payer ou qui ne paient rien du tout. Les remarques des curés permettent-elles de déceler les motifs de leur conduite ? Peu de curés rendent compte de ces motifs. En 1875, Majorique Marchand alors curé de Saint-Frédéric-de-Drummondville inscrit dans son journal que la capitation, une contribution en argent établie pour les familles qui ne cultivent pas, est mal payée par la moitié de la population « passablement flottante du village⁷⁵ ». Un mandement de l'évêque trifluvien institue, en 1880, ce genre de contribution qui se retrouve alors dans la plupart des paroisses et dont la perception pose quelques problèmes au clergé⁷⁶. À Saint-Grégoire en 1892, plusieurs paroissiens refusent de payer la capitation tandis que d'autres refusent de considérer le supplément sur le foin⁷⁷. Une situation similaire

⁷⁴ Lettre pastorale de l'évêque de Nicolet, 1er juillet 1955, *MLPC*. Tome 9, n° 34, p. 268.

⁷⁵ *Le journal de Majorique Marchand, curé de Drummondville, 1865-1889*. Documents présentés et annotés par Jean Roy et Christine Hudon. Sillery, Septentrion, 1994, p. 20.

⁷⁶ Circulaire de l'évêque de Trois-Rivières, 5 novembre 1880, *MLPC*. Tome 3, n° 94, pp. 385-388.

⁷⁷ En 1890, une nouvelle dîme à payer sur le foin est imposée aux cultivateurs qui vendent à profits sur le marché provincial et américain. Circulaire de l'évêque de Nicolet au clergé, 11 septembre 1890, *MLPC*. Tome 1, n° 40, pp. 268-272. Voir aussi à ce sujet Jean Roy, « La dîme comme prélèvement ecclésiastique », dans Serge Courville et Normand Séguin, dir., *La paroisse*. Sainte-Foy, PUL et Fonds Gérard-Dion (coll. Atlas historique du Québec), 2001, pp. 176-189.

prévaut à Saint-Guillaume entre 1895 et 1914, où plusieurs paroissiens « prétendent que l'évêque n'a pas le droit d'imposer la capitation et la dîme de foin⁷⁸ ». Certains affirment que ce n'est pas dû, d'autres donnent moins de grains pour donner un peu de foin et d'autres encore refusent tout simplement de payer, mais le nombre des contestataires semble toutefois restreint si l'on considère que moins de 15 % de la population paroissiale néglige le paiement des redevances à l'Église. Dans les années 1930, le prélèvement du supplément de foin suscite encore la controverse à Gentilly⁷⁹. Ce n'est pas tant le montant réclamé qui est un point litigieux mais plutôt la légalité d'une telle obligation comme le laissent sous-entendre les commentaires présentés précédemment.

Quelle est l'attitude des curés ? Sont-ils cléments, indulgents ou âpres au gain ? Connaissant la situation financière de leurs paroissiens, les curés sont habituellement compréhensifs. Ils acceptent ce qu'on peut leur donner et offrent même la possibilité aux paroissiens qui ont besoin de délais de prendre arrangement avec eux. La remise de dette aux familles pauvres est une pratique courante⁸⁰. En 1891, lors de l'établissement de la capitation, l'évêque exhorte les curés à être cléments dans les villages où ils devront faire bien des remises, puisque « ce serait se rendre coupables de péché que de sévir, refuser les sacrements, par exemple, à des personnes qui seraient trop pauvres pour payer leur dîme⁸¹ ». À Arthabaska en 1900, plusieurs n'ont pas encore payé mais le pasteur est confiant : ils paieront. De son côté, le curé de Pierreville avoue, en 1926, être en partie responsable du fait que plusieurs ne paient pas, car il lui en coûte de demander ce qui est dû. Pourtant, ce n'est pas faute de

⁷⁸ AEN, *Rapport annuel*. Saint-Guillaume, 1907.

⁷⁹ AETR, *Rapport annuel*. Saint-Frédéric-de-Drummondville, 1869. AEN, *Rapport annuel*. Pierreville, 1892 et AEN, *Rapport annuel*. Gentilly, 1930.

⁸⁰ René Hardy, *op. cit.*, p. 163.

⁸¹ Circulaire de l'évêque de Nicolet au clergé, 11 septembre 1891, *MLPC*. Tome 1, n° 40, p. 274.

moyens. Les curés ont en effet à leur disposition diverses mesures pour contraindre les négligents à s'acquitter de leurs redevances. Parmi celles-ci, se trouvent la lecture au prône des noms des récalcitrants et la menace d'un refus des sacrements. Majorique Marchand, curé de Gentilly au tournant du XX^e siècle, a quant à lui l'habitude d'écrire des lettres de rappel aux retardataires et de leur offrir du travail sur ses terres pour payer leur dû et gagner un peu d'argent. Les poursuites judiciaires sont aussi possibles mais, selon René Hardy, elles sont le fait d'une minorité de prêtres⁸². Car, les curés préfèrent habituellement négocier avec les retardataires et les récalcitrants afin de ne pas créer de tensions.

Qu'en est-il du paiement des bancs à la fabrique ? Des années 1850 aux années 1870, les procès-verbaux de visite pastorale traitent continuellement de la difficulté que rencontrent les fabriques à récupérer les rentes de bancs⁸³. Les interventions épiscopales et curiales semblent avoir peu d'effet, d'où la nécessité de les multiplier et d'adopter, au début des années 1870, un nouveau système de paiement des bancs qui consiste à « faire payer les bancs tous les six mois et d'avance, en sorte que tout banc qui n'est pas payé au jour fixé est vendu, sans autre formalité⁸⁴ ». Le curé de Saint-Célestin constate en 1872 que les arrérages dus rentrent mieux depuis la passation d'un tel règlement l'année précédente. Il souligne toutefois que son exécution a rencontré des opposants assez zélés. À Saint-Grégoire, le pasteur se plaint : « Ici on vend les bancs presque en tout temps de l'année, et on les paye, pour ainsi dire, quand on veut, et jusqu'à présent la fabrique a perdu beaucoup par ces retards, les gens laissent la paroisse, et n'ayant pas de caution, on ne peut plus rien retirer⁸⁵. » Il

⁸² René Hardy, *op. cit.*, p. 167.

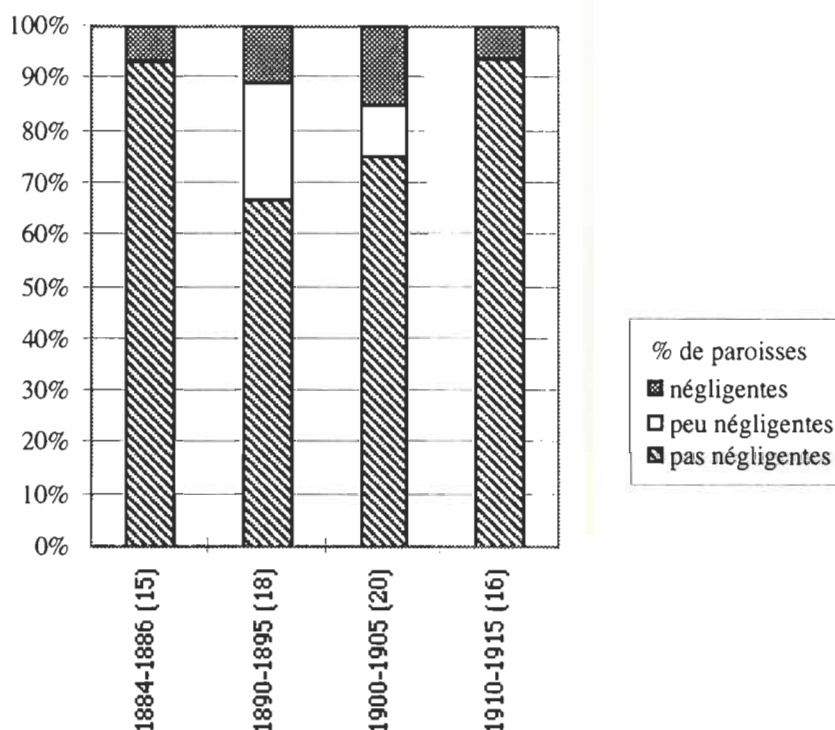
⁸³ Daniel Robert, *op. cit.*, pp. 139 et 234.

⁸⁴ Circulaire de l'évêque de Trois-Rivières, 18 décembre 1871, *MLPC*. Tome 2, n° 31, p. 330.

⁸⁵ AETR, *Rapport annuel*. Saint-Grégoire, 1872.

suggère donc que la fabrique adopte de nouveaux règlements concernant la vente et le paiement des bancs.

Graphique III-6
Négligence dans le paiement des bancs
dans le diocèse de Nicolet, 1884-1915



Source : AEN, *Rapports annuels*. 1884-1915.

N.B. Le nombre placé entre parenthèses correspond au nombre de paroisses pour lesquelles nous possédons des données.

C'est uniquement à partir des années 1880 qu'une question s'enquiert de l'existence d'arrérages dans le paiement des bancs. Comme certains pasteurs fournissent une réponse qualitative à cette question et que d'autres inscrivent plutôt le montant des arrérages, nous avons choisi de répartir leurs remarques en trois catégories, soit les paroissiens sont « négligents », « peu négligents » ou « pas

négligents »⁸⁶. Entre 1884 et 1915, plus de 85 % des curés déclarent qu'il se trouve « peu » ou « pas » d'arrérages dans le paiement des bancs (graphique III-6). Quelques curés seulement déclarent sporadiquement que les arrérages s'élèvent à plus de vingt dollars. Parmi ces curés, uniquement celui de Baie-du-Febvre inscrit un montant supérieur à une centaine de dollars. C'est dire que le paiement des bancs ne semble pas poser de problèmes particuliers aux fabriques paroissiales à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle.

En règle générale, les Nicolétains paient tôt ou tard leurs redevances à l'Église. L'obligation de verser la dîme, le supplément ou la capitation est rarement contestée. Bien entendu, il arrive que des paroissiens mettent en doute leur validité mais le phénomène paraît circonscrit dans le temps et dans l'espace. Les fidèles, désirant que les prêtres soient à leur disposition pour leurs besoins spirituels, se soumettent volontiers à cette obligation. La pression symbolique et la contrainte sociale jouent aussi un rôle non négligeable dans cette soumission⁸⁷. Par conséquent, comme l'a constaté Claude Wintgens-Klimov pour la paroisse de Nicolet, « [l]es récalcitrants s'il y en a eu, furent des marginaux dont le refus de payer confirmait la règle⁸⁸ ». Voyons à présent ce qui en est pour la consommation de boissons enivrantes.

⁸⁶ La première catégorie « négligents » regroupe les paroisses qualifiées ainsi par le curé et celles dont les arrérages excèdent 20 dollars ; la seconde « un peu négligents » concerne les paroisses où les arrérages n'atteignent pas 20 dollars ; la troisième catégorie est réservée aux paroisses où il n'y a pas d'arrérages.

⁸⁷ René Hardy, *op. cit.*, p. 171.

⁸⁸ Claude Wintgens-Klimov, *op. cit.*, pp. 24-25.

- La tempérance

Selon M^{gr} Paul-Eugène Roy, évêque de Québec en 1910, les boissons alcooliques préparent la ruine spirituelle, empoisonnent l'âme plus que le corps⁸⁹. Il revient donc à l'Église de les combattre, ce qu'elle fait depuis le milieu du XIX^e siècle. La lutte à l'intempérance passe, entre autres, par la tenue de prédications spéciales, par l'embrigadement des fidèles dans des associations de tempérance et par la limitation de l'accessibilité de l'alcool. Nous nous intéresserons ici à l'évolution des sociétés de tempérance dans l'espace nicolétain. Puis, nous chercherons à cerner leurs effets sur l'évolution des débits de boisson, sur les cas d'ivrognerie et sur les récriminations du clergé contre les abus d'alcool.

Le mouvement de tempérance s'amorce au début des années 1840. Des prédicateurs visitent alors les paroisses pour dénoncer le fléau de l'alcool et enrégimenter les familles sous le signe de la croix noire, une société de tempérance. Entre 1855 et 1860, cette société se retrouve dans six paroisses sur huit, mais quatre curés sur cinq estiment alors que les règles en sont « peu » observées. En fait, seul le curé de Saint-Grégoire se réjouit en 1853 : « tous les chefs de familles excepté onze ont pris la croix et ont enrôlé leurs familles » et « tous a une bien faible exception près ont été fidèles à leurs engagements⁹⁰ ». La tenue de prédications spéciales pour l'établissement de la tempérance n'est toutefois pas gage de succès. Par exemple, à Yamaska, en 1859, malgré les efforts des Oblats, il n'y a qu'un petit nombre de personnes qui prend la croix de tempérance. L'année suivante, une cinquantaine de

⁸⁹ Nive Voisine, « Mouvement de tempérance et religion populaire », dans Benoît Lacroix et Jean Simard, *Religion populaire, religion de clercs ?* Québec, IQRC (coll. Culture populaire, n° 2), 1984, p. 73.

⁹⁰ AETR, *Rapport annuel*. Saint-Grégoire, 1853.

personnes se joignent aux tempérants. Le curé estime que ces ajouts résultent du fait que les Oblats aient « laissé une grande latitude, c'est-à-dire que la tempérance qu'ils ont établie consiste seulement à ne pas s'enivrer⁹¹ », par opposition à l'abstinence totale où l'alcool n'est permis que comme remède. Les migrations de population peuvent aussi influencer sur le respect de la tempérance, comme cela se produit à Arthabaska en 1858-1859 où « l'arrivée presque continuelle de gens de toutes parts a contribué à faire oublier à un grand nombre la promesse solennelle qu'ils avaient faite de renoncer à l'usage des boissons fortes⁹² ».

Dans les années 1870, quatre prêtres sur douze signalent la société de tempérance parmi les confréries qui existent dans la paroisse. Par contre, seul le pasteur de Saint-Frédéric-de-Drummondville s'exprime sur l'observance des règlements associatifs : « un bon tiers ne croient pas manquer à leur tempérance en prenant le petit coup de temps à autre, sans se déranger⁹³ ». De son côté, l'évêque remarque dans ses procès-verbaux de visites pastorales que les curés se plaignent « de l'intempérance de certains chefs de famille qui appartiennent même à la Société de Tempérance⁹⁴ ». C'est dire que l'implantation de cette société est loin de se faire sans difficulté.

Entre 1884 et 1939, l'évêque questionne les curés en ces termes : « La société de Tempérance est-elle établie ? » En 1884-1886, le tiers des curés, soit quatre sur douze, affirme qu'elle est présente dans leur paroisse (graphique III-7). Dans les années 1890-1900, elle se retrouve dans plus de la moitié des paroisses. À compter

⁹¹ AETR, *Rapport annuel*. Saint-Michel-d'Yamaska, 1860.

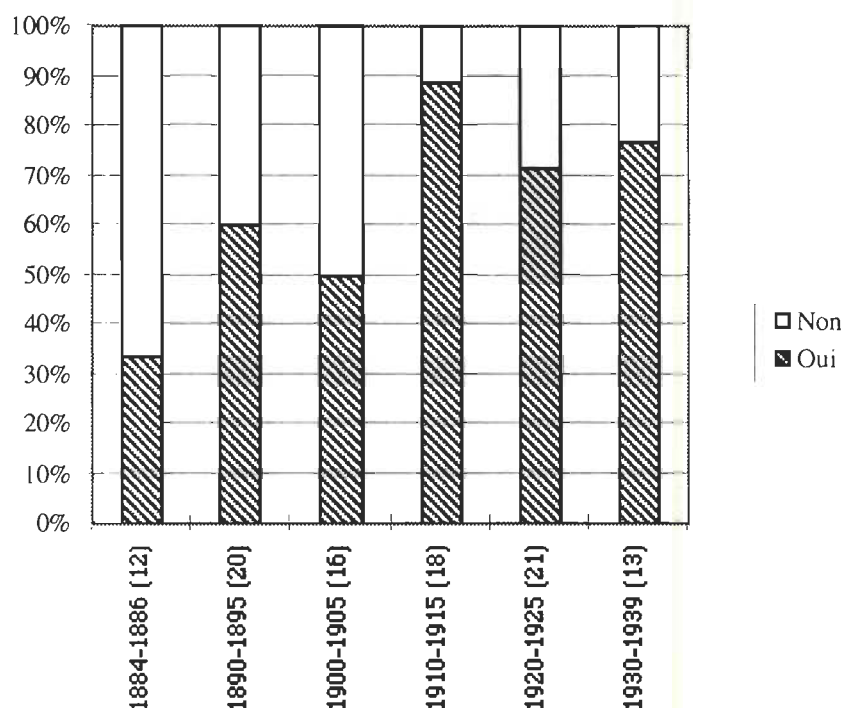
⁹² AETR, *Rapport annuel*. Arthabaska, 1858-1859.

⁹³ AETR, *Rapport annuel*. Saint-Frédéric-de-Drummondville, 1869.

⁹⁴ Daniel Robert, *op. cit.*, p. 252.

des années 1910, c'est plus de 70 % des paroisses qui comptent une telle association, ce qui coïncide avec le soutien de l'association de tempérance par le Pape⁹⁵et, surtout, avec la montée du mouvement prohibitionniste. Toujours dans les années 1910, les curés de Saint-Frédéric-de-Drummondville et de Baie-du-Febvre précisent que la société de tempérance est implantée avec la Ligue du Sacré-Cœur. Peut-être est-ce le cas dans d'autres paroisses.

Graphique III-7
Présence d'une société de tempérance
dans les paroisses du diocèse de Nicolet, 1884-1939



Source : AEN, *Rapports annuels*. 1884-1939.

N.B. Le nombre placé entre parenthèses correspond au nombre de paroisses pour lesquelles nous possédons des données.

Pour devenir des associés de la tempérance, les fidèles doivent promettre de s'abstenir de toute boisson enivrante excepté comme remède. En 1881, le curé de

⁹⁵ Circulaire de l'évêque de Nicolet au clergé, 8 octobre 1915, *MLPC*. Tome 3, n° 60, pp. 128-130.

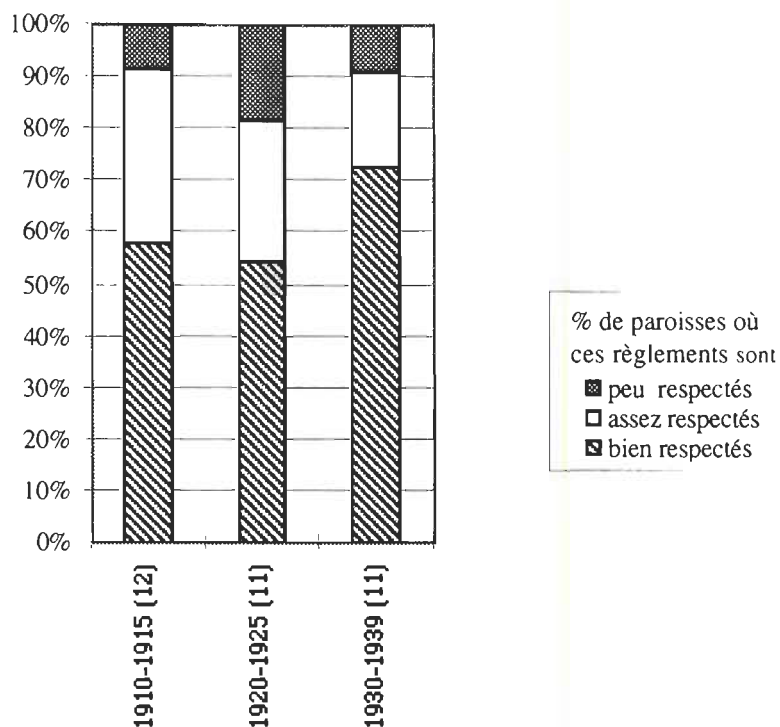
Nicolet mentionne dans son cahier de prônes qu'il est interdit aux associés de se trouver dans un débit licencié, d'appuyer une requête pour octroi de licence, « d'offrir des liqueurs alcooliques dans les visites, soirées familiales ou d'amis, dans les noces, dans les restaurants, dans les parties de chasse, de pêche ou à l'occasion d'une transaction quelconque⁹⁶ ». Il leur est aussi défendu d'offrir ou de recevoir de l'alcool en temps d'élections. Néanmoins, les associés ne respectent pas toujours leurs promesses. Par exemple, à Pierreville en 1892, les conseillers ont accordé une licence « malgré leurs engagements comme associés de la tempérance⁹⁷ » et malgré les efforts du curé et de l'évêque pour les en empêcher. On peut présumer que la fidélité des associés continue de souffrir de certains manquements, mais il est difficile de les évaluer, car les renseignements sur cet aspect ne sont disponibles qu'entre 1910-1915 et 1930-1939, au moment où une question des rapports annuels s'y intéresse. Les réponses à cette question ont été divisées en trois catégories : « bien », « assez bien » ou « peu » respectées⁹⁸. Plus de 80 % des paroisses se classent dans les deux catégories supérieures (graphique III-8). Par conséquent, la négligence représente ici un phénomène marginal, affectant ponctuellement un petit nombre de communautés paroissiales.

⁹⁶ Tiré du cahier de prônes du curé de Nicolet. Claude Wintgens-Klimov, *op. cit.*, pp. 71-72.

⁹⁷ AEN, *Rapport annuel*. Pierreville, 1892.

⁹⁸ La classe « bien » rassemble les remarques faisant état que « la plupart », « le plus grand nombre » sont fidèles ou qu'ils observent « généralement » les règles. La catégorie « assez bien » comprend des réponses comme « plus ou moins », « pas tous », « pas toujours » ou bien encore « passablement » fidèles. Les qualificatifs, telles que « non », « pas bien » observés, « non par un grand nombre » appartiennent à la dernière catégorie, celle qui fait état du « peu » de respect des règles.

Graphique III-8
Le respect des règlements de la Société de Tempérance
dans le diocèse de Nicolet, 1910-1939



Source : AEN, *Rapports annuels*. 1910-1939.

N.B. Le nombre entre parenthèses correspond au nombre de paroisses pour lesquelles nous possédons des données.

Dans les années 1940, l'évêque interroge désormais les curés s'il existe un cercle Lacordaire, un cercle Sainte-Jeanne d'Arc ou une section de la croix noire. Près de 70 % des prêtres, soit 11 sur 16, attestent alors la présence d'au moins une de ces organisations. Alors que la croix noire se retrouve dans quatre paroisses seulement, les cercles Lacordaire et Sainte-Jeanne d'Arc se retrouvent dans neuf paroisses. C'est dire que le mouvement de tempérance se modifie. Selon Nive Voisine, il est « davantage remis aux laïcs avec les Cercles Lacordaire et Sainte-Jeanne d'Arc (à partir de 1939) qui deviennent même, dans certains diocèses, des organismes auxiliaires de l'Action

catholique⁹⁹ ». À leur entrée dans ces organisations de tempérance, les paroissiens doivent prêter les serments suivants :

1) D'observer les prescriptions de la loi civile dans la fabrication, la vente, l'achat et l'introduction (importation, transport local) des liqueurs enivrantes : boissons fortes, vins, bière. 2) De ne pas offrir et de ne pas accepter des liqueurs enivrantes sans des raisons sérieuses; ou même de s'en abstenir totalement, par crainte du péril de l'intempérance ou simplement par amour de Dieu. 3) De favoriser la vertu de tempérance par tous les moyens: leur exemple, leur parole, leur vote et leurs prières¹⁰⁰.

Seulement six curés précisent que les promesses de tempérance se renouvellent chaque année. Les autres n'y font tout simplement pas allusion.

La lutte à l'intempérance passe aussi par la surveillance très étroite ou même l'interdiction de toute vente d'alcool. En 1868, le Quatrième Concile provincial de Québec condamne les vendeurs de boissons, « qui sont la cause première de toutes ces calamités¹⁰¹ ! » Les paroissiens peuvent se procurer de la boisson dans un établissement licencié, une auberge, ou de façon illicite par le biais des vendeurs sans licence, contrebandiers. Intéressons-nous, dans un premier temps, aux débits licenciés. Le tableau III-2 montre qu'autour de 60 % des paroisses ne possèdent aucun établissement licencié jusqu'au début du XX^e siècle, par la suite au-delà de 75 % des paroisses se trouvent dans cette situation.

⁹⁹ Nive Voisine, *op. cit.*, p. 67.

¹⁰⁰ Circulaire de l'évêque de Nicolet au clergé, 15 janvier 1940, *MLPC*. Tome 6, n° 7, p. 78.

¹⁰¹ Lettre pastorale du Quatrième Concile provincial de Québec, 14 mai 1868, *MLPC*. Tome 1, n° 84, p. 16.

Tableau III-2
Nombre de débits licenciés dans les paroisses nicolétaines,
1857-1949

Années	Nombre d'auberges	Nombre de paroisses	% de paroisses
1857-1860	0	4/7	57,1 %
	1-2	2/7	28,6 %
	3 et plus	1/7	14,3 %
1869-1873	0	7/12	58,4 %
	1-2	4/12	33,3 %
	3 et plus	1/12	8,3 %
1884-1886	0	8/13	61,5 %
	1-2	1/13	7,7 %
	3 et plus	4/13	30,8 %
1890-1895	0	10/17	58,8 %
	1-2	6/17	35,3 %
	3 et plus	1/17	5,9 %
1900-1905	0	9/18	50,0 %
	1-2	5/18	27,8 %
	3 et plus	4/18	22,2 %
1910-1915	0	13/16	81,25 %
	1-2	1/16	6,25 %
	3 et plus	2/16	12,5 %
1920-1925	0	13/17	76,4 %
	1-2	1/17	5,9 %
	3 et plus	3/17	17,7 %
1940-1949	0	14/18	77,8 %
	1-2	3/18	16,7 %
	3 et plus	1/18	5,5 %

Source : AEN, *Rapports annuels* . 1857-1949.

À Saint-Guillaume, les auberges semblent bien implantées dans la paroisse. En 1860, « [i]l y a une maison dite de tempérance où l'on boit et quatre autres buvettes assez fréquentées, surtout par des étrangers des paroisses voisines¹⁰² ». En 1911, le curé commente ainsi la « mentalité de la municipalité du village » : « La majorité des conseillers est en faveur des licences. S'il n'y avait pas d'hôtels à St-Guillaume, se serait la ruine de la paroisse. Aussi ont-ils employé tous les moyens pour détruire la majorité de la requête demandant la prohibition¹⁰³. » Pourtant, en 1914, il ne se trouve plus aucune mention d'auberge en cette paroisse. Probablement est-ce le résultat de l'adoption d'un règlement prohibitionniste, jumelé à l'intensité du mouvement de tempérance, comme ce fut le cas dans plusieurs autres communautés paroissiales du diocèse dans les années 1910. En est-il ainsi dans les paroisses urbaines ? Les rapports annuels de Saint-Frédéric-de-Drummondville témoignent de la présence continue des débits d'alcool. En revanche, ceux de Victoriaville et d'Arthabaska nous font voir que les établissements licenciés sont limités et que leur existence est éphémère même s'ils sont acceptés tacitement dans les villes. En fait foi ce commentaire du curé de Victoriaville : « une licence a sa raison d'être dans la ville et non pas dans la paroisse¹⁰⁴ ».

Selon l'évêque qui s'en inquiète, l'intempérance est favorisée par « un commerce illicite et une fabrication clandestine de boissons¹⁰⁵ ». Ce n'est cependant pas encore le cas dans les années 1855-1860, alors que peu de curés dénoncent la présence de tels débits. Il s'en trouve 5 ou 6 à Saint-Guillaume en 1859 tandis que « plusieurs marchands [...] donnent à boire dans leurs caves » à Yamaska en 1860. Au

¹⁰² AETR, *Rapport annuel*. Saint-Guillaume, 1860.

¹⁰³ AEN, *Rapport annuel*. Saint-Guillaume, 1911.

¹⁰⁴ AEN, *Rapport annuel*. Sainte-Victoire, 1897.

¹⁰⁵ Lettre pastorale et mandement de l'évêque de Nicolet, 10 février 1921, *MLPC*. Tome 3, n° 77, pp. 287-288.

cours de la période suivante, en 1869-1873, les deux tiers des curés disent en connaître dans leur paroisse, soit des marchands locaux¹⁰⁶ ou des « étrangers »¹⁰⁷. Entre 1884 et 1905, il y aurait reculé de ce type d'établissement dénoncé seulement dans deux ou trois paroisses. Mais, à partir des années 1910, survient une nette augmentation, ce qui coïncide avec la baisse du nombre d'établissements licenciés, l'entrée en vigueur des règlements prohibitionnistes et le renouveau du mouvement de tempérance. Les établissements illégaux s'implantent surtout dans les paroisses où il y a peu ou pas de débits licenciés. Dans les communautés paroissiales où se trouve une ou plusieurs auberges, la vente sans licence est rare.

Le nombre de vendeurs sans licence paraît cependant peu important. Les curés en dénombrent rarement plus de trois par paroisse ou inscrivent des commentaires comme « peu » ou « quelques » vendeurs. La comptabilité des curés ne prend en compte ici que les cas de vente connus. Il se peut que le nombre de débiteurs illégaux soit un peu plus nombreux parce que, par définition, ce commerce se fait « à la cachette¹⁰⁸ ». D'ailleurs, les réponses de certains curés, alimentées aux ragots de la paroisse, paraissent incertaines : « pas que je sache », « peut-être », « 3 dit-on », « Oui l ? ».

Les rapports paroissiaux s'intéressent également au nombre d'ivrognes publics, c'est-à-dire à ceux qui s'enivrent régulièrement et que l'on rencontre souvent ivres sur la voie publique. Il faut toutefois être prudent dans l'interprétation des réponses des curés car elles fluctuent selon leur tolérance et selon leur conception de ce qu'est un

¹⁰⁶ AETR, *Rapport annuel*. Saint-David, 1873. AETR, *Rapport annuel*. Saint-Guillaume, 1873.

¹⁰⁷ AETR, *Rapport annuel*. Saint-Grégoire, 1872.

¹⁰⁸ « Aucun qui passe pour tel - mais on s'en passe quelque peu - à la cachette. » AETR, *Rapport annuel*. Saint-Frédéric-de-Drummondville, 1869.

ivrogne. Certains pasteurs désignent strictement les ivrognes « invétérés », alors que d'autres dénombrent aussi les intempérants et les ivrognes d'occasion, c'est-à-dire ceux qui boivent et font « du tapage de temps en temps », « à de rares intervalles »¹⁰⁹. Pour les fins de cette étude, nous ne retiendrons ici que les ivrognes d'habitude.

Dans les années 1857-1860, seulement six curés dénombrent les ivrognes publics. Alors qu'il n'y en a aucun à Bécancour, deux à Saint-Grégoire et « trois ou quatre à Saint-Guillaume, il y en a « cinq ou six » à Arthabaska et « plusieurs » à Saint-Michel-d'Yamaska. Pour le curé de Saint-Pierre-de-Durham, il existe un lien direct entre l'existence d'une auberge et l'ivrognerie, car écrit-il en 1857 : une auberge et « par conséquent des ivrognes publics¹¹⁰ ». Il n'en est pas toujours ainsi. Par exemple, à Saint-David en 1873, où il n'existe aucun débit licencié, le pasteur se plaint qu'« on trouve le moyen de se procurer des boissons fortes, et l'usage en est bien trop grand, de sorte qu'il y a beaucoup de personnes qui en font un usage immodéré et même qui s'enivrent¹¹¹ ».

¹⁰⁹ AETR, *Rapports annuels*. Saint-Frédéric-de-Drummondville, 1869 et 1885. AEN, *Rapport annuel*. Sainte-Victoire, 1890. AEN, *Rapport annuel*. Kingsey-Falls, 1891.

¹¹⁰ AETR, *Rapport annuel*. Saint-Pierre-de-Durham, 1857.

¹¹¹ AETR, *Rapport annuel*. Saint-David, 1873.

Tableau III-3
Nombre d'ivrognes dans les paroisses nicolétaines, 1869-1939

Années	Nombre d'ivrognes	Nombre de paroisses	% de paroisses
1869-1873	0	3/12	25,0%
	1-3	5/12	41,7%
	4-6	3/12	25,0%
	7 et plus	1/12	8,3%
1884-1886	0	6/12	50,0%
	1-3	5/12	41,7%
	4-6	1/12	8,3%
	7 et plus	0/12	0%
1890-1895	0	8/18	44,4%
	1-3	7/18	38,9%
	4-6	3/18	16,7%
	7 et plus	0/18	0%
1900-1905	0	7/19	36,8%
	1-3	4/19	21,1%
	4-6	6/19	31,6%
	7 et plus	2/19	10,5%
1910-1915	0	8/18	44,4%
	1-3	5/18	27,8%
	4-6	4/18	22,2%
	7 et plus	1/18	5,6%
1920-1925	0	11/18	61,1%
	1-3	5/18	27,8%
	4-6	2/18	11,1%
	7 et plus	0/18	0%
1930-1939	0	10/13	76,9%
	1-3	2/13	15,4%
	4-6	1/13	7,7
	7 et plus	0/13	0%

Source : AEN, *Rapports annuels*. 1869-1939.

À l'instar de ce qui a été avancé pour les diocèses de Chicoutimi et de Joliette¹¹², les ivrognes publics sont habituellement peu nombreux dans le diocèse nicolétain. Les communautés paroissiales ne comptant aucun ivrogne notoire deviennent plus nombreuses à mesure que l'on avance dans la période étudiée (tableau III-3). À quelques exceptions près, toutes les paroisses nicolétaines comptent moins de six ivrognes publics. Il faut cependant faire une place à part au village amérindien d'Odanak où en 1905, aux dires du desservant, « le vice de l'ivrognerie fait des ravages chez un bon quart de la population¹¹³ »; population qui est composée alors de 330 âmes, dont 250 catholiques et 80 protestants. En 1921, le missionnaire attribue toutefois aux protestants les désordres causés par l'ivrognerie.

Qu'en est-il des désordres associés aux abus d'alcool ? Ces désordres diminuent-ils au fil des ans ? Leurs mentions déjà peu nombreuses dans les années 1850 et 1870 paraissent encore plus rares à la fin du XIX^e siècle. Au début du XX^e siècle, au moment où la tempérance est au cœur des préoccupations cléricales, les griefs se font plus nombreux dans sept paroisses en 1900-1905 et huit paroisses en 1910-1915. Par exemple, à Pierreville en 1902, la boisson occasionne du tapage dans les rues, de petites bagarres et des blasphèmes. Pour le curé de Yamaska, elle « réveille le cochon qui dort dans le cœur de tout homme¹¹⁴ ». À partir des années 1920, le signalement de ces désordres redevient toutefois exceptionnel, résultat principal de l'adoption de lois prohibitionnistes restreignant l'accès à l'alcool ou, du moins, preuve que la consommation se fait plus discrète (dans le privé et à l'abri de tous les regards). Même si l'évêque s'inquiète, en 1941, du « fléau de l'intempérance

¹¹² Jean-François Inizan, *op. cit.*, p. 87. Pascale Dupont, *Conformité et déviance. La pratique religieuse au Saguenay, 1886-1951*. M.A. (Études régionales), Chicoutimi, Université du Québec à Chicoutimi, 1995, p. 123.

¹¹³ AEN, *Rapport annuel*. Odanak, 1905.

¹¹⁴ AEN, *Rapport annuel*. Saint-Michel-d'Yamaska, 1914.

qui se répand de plus en plus¹¹⁵ », il n'y a qu'un petit nombre de curés qui se plaignent des abus liés à la boisson alcoolisée dans les années 1940-1950.

Des efforts sont faits pour combattre les désordres imputables à la consommation d'alcool. Parmi les moyens utilisés, se trouvent les amendes, les procès et les règlements prohibitionnistes. Pour être efficace, la lutte à l'alcool doit impliquer, non seulement les autorités religieuses, municipales et gouvernementales, mais aussi toute la population. Qu'en est-il de l'efficacité de ce combat ? L'intempérance et l'ivrognerie sont des thèmes récurrents dans les documents épiscopaux. En revanche, les rapports annuels nous laissent l'impression que l'intempérance disparaît puis reparaît, au gré de la force du mouvement de tempérance et de la plus ou moins grande tolérance des curés. Les cas d'ivrognerie et les désordres imputables à la consommation d'alcool, déjà peu nombreux au milieu du XIX^e siècle, se raréfient au cours de la période à l'étude. Le respect des règles de la société de tempérance s'améliore et le nombre de débits licenciés diminue, surtout au XX^e siècle, ce qui fait dire aux évêques, dans une lettre pastorale collective datée de 1924, que la grande majorité des fidèles est « convaincue non seulement des bienfaits moraux et spirituels de la tempérance poussée jusqu'à l'abstinence volontaire, mais encore de ses avantages économiques pour tous¹¹⁶ ». La vente illicite d'alcool, qui croît à partir des années 1910, nuance toutefois ce constat et illustre bien les limites du contrôle clérical.

¹¹⁵ Circulaire de l'évêque de Nicolet au clergé, 29 juillet 1941, *MLPC*. Tome 6, n° 17, p. 258.

¹¹⁶ Lettre pastorale et mandement de l'évêque de Nicolet, 21 novembre 1923, *MLPC*. Tome 3, n° 92, p. 481.

- Le repos dominical

Le septième jour de la semaine, le dimanche, doit être un jour de repos consacré à Dieu. C'est pourquoi, comme le rappelle une lettre pastorale de 1927 faisant référence au décret du premier concile provincial de Québec : « il est défendu, à moins de pressantes nécessités, de vaquer en ce jour aux travaux corporels, aux marchés, au commerce, et de prendre part à des spectacles et à des amusements publics et payants fussent-ils organisés pour des fins de charité¹¹⁷ ». Mais sanctifier le dimanche, ce n'est pas seulement éviter les œuvres profanes. C'est aussi accomplir des actes de religion, tel prier, fréquenter les sacrements, assister aux offices et aux différentes cérémonies religieuses. Toutefois, nous nous intéresserons ici uniquement à la violation du repos dominical par le travail, le commerce et les amusements.

Concernant le travail dominical, nous disposons uniquement de renseignements épars pour la fin du XIX^e siècle alors qu'une série de données est disponible de 1914 à 1954, au moment où une question des rapports paroissiaux s'intéresse spécifiquement à cet aspect. En général, les fidèles paraissent alors soucieux de s'abstenir d'œuvres serviles les dimanches et fêtes. Tandis que la situation est parfaite aux yeux du clergé en 1914, il n'y a que de rares fidèles en quelques paroisses qui violent le repos dominical entre 1920 et 1954. Dans quelques cas, la négligence est associée au travail industriel. À Kingsey-Falls en 1891, le pasteur considère qu'« il y a des abus graves à ce sujet », et ce, « sous prétexte de réparations qui ne pourraient se faire la semaine sans arrêter complètement la manufacture¹¹⁸ ». Dans la première moitié du XX^e siècle, bien qu'il y ait toujours des employés obligés

¹¹⁷ Lettre pastorale de l'évêque de Nicolet aux fidèles de son diocèse, 12 février 1927, *MLPC*. Tome 4, n° 108, p. 138.

¹¹⁸ AEN, *Rapport annuel*. Kingsey-Falls, 1891.

de travailler le dimanche, le prêtre paraît cependant plus conciliant à leur égard, parlant en 1919 des « conditions spéciales des ouvriers de l'usine ». Le pasteur de Sainte-Angèle-de-Laval en 1934, dénonce aussi le travail de quelques personnes « aux usines de Trois-Rivières ». Les industries visées œuvrent généralement dans le domaine des pâtes et papiers où les opérations de réparations et de nettoyages se font le dimanche.

D'autres reproches visent l'industrie laitière. Dès les années 1880, l'évêque s'inquiète « relativement au transport de lait le dimanche et aux opérations auxquelles il faut se soumettre durant la nuit du samedi au dimanche dans les fromageries¹¹⁹ ». Pourtant, les rapports annuels des curés ne font pas écho à cette circulaire de l'évêque, sauf en 1946 alors que le pasteur de Durham-Sud dénonce le travail « à la beurrerie quelques dimanches durant l'été », mais conclue, après enquête, qu'on ne peut faire autrement. Les travaux saisonniers sont parfois source de transgression, comme c'est le cas à Arthabaska dans la seconde moitié du XIX^e siècle, où la population « se permet même de travailler le dimanche, surtout au temps des sucres¹²⁰ ». Il est surprenant de n'en retrouver aucune trace dans les rapports paroissiaux ultérieurs. Peut-être est-ce parce que ce genre de travail est toléré, comme peut-être celui relié à l'agriculture, considérés tous deux comme nécessaires. Par ailleurs, il n'y a qu'à Odanak en 1944 où il se fait « un peu de travail privé » et à Yamaska en 1946 où les employés des restaurants travaillent le dimanche. En 1953-1954, le travail dominical est toujours présenté comme un phénomène exceptionnel, que ce soit en milieu rural ou urbain.

¹¹⁹ Circulaire de l'évêque de Trois-Rivières au clergé, 1er juillet 1883, *MLPC*. Tome 4, n° 110, p. 30.

¹²⁰ Gilles De l'Isle, *Arthabaska et son élite, seconde partie du XIX^e siècle*. Mémoire M.A. (Études québécoise), Trois-Rivières, UQTR, 1991, p. 20.

Quelques données seulement nous informent sporadiquement de l'existence du commerce dominical. À la fin du XIX^e siècle, le prêtre d'Arthabaska s'offusque du comportement de « certains commerçants » qui « vont jusqu'à ouvrir leurs portes le dimanche¹²¹ ». À Saint-Guillaume en 1885 et à Saint-Louis-de-Blandford en 1906, les marchands vendent le dimanche. À Sainte-Victoire-d'Arthabaska en 1916, ce sont « les épiciers ». À Chesterville en 1925, le prêtre spécifie qu'il se fait du commerce « avant et après la messe de tout temps¹²² ». Dans les années 1930, à l'occasion de la « semaine du dimanche », la Ligue du dimanche estime « qu'on devrait insister sur le commerce non nécessaire qui tend à augmenter dans les campagnes comme dans les villes¹²³ ». Aucun indice cependant nous porte à croire que le phénomène de la vente dominicale serait très répandu dans le diocèse. Seul le curé de Sainte-Angèle-de-Laval paraît incertain. À son avis, il y a peut-être vente le dimanche, mais il inscrit qu'il y a amélioration depuis sa dernière instruction sur le sujet¹²⁴. À la fin des années 1940, seulement les curés d'Arthabaska, de Saint-Célestin et de Saint-David traitent de la vente dans leur rapport annuel. Est-ce parce qu'il y a effectivement peu de vente le dimanche ou bien est-ce parce que les curés la tolèrent et s'en désintéressent ? Sans doute, est-ce la combinaison de ces deux éléments.

Une question des rapports annuels s'intéresse toutefois à la vente de boisson durant les offices. Des années 1880 à la fin des années 1930, la quasi-totalité des pasteurs affirment qu'il n'existe pas de telles ventes dans leur paroisse. Ce phénomène paraît en effet circonscrit dans l'espace et dans le temps. À L'Avenir en 1892, le pasteur estime qu'il est possible d'acheter de la boisson « quand on veut et la quantité

¹²¹ *Ibid.*

¹²² AEN, *Rapport annuel*. Chesterville, 1925.

¹²³ Circulaire de l'évêque de Nicolet au clergé séculier et régulier du diocèse, 15 mars 1935, *MLPC*. Tome 5, n° 162, p. 261.

¹²⁴ AEN, *Rapport annuel*. Sainte-Angèle, 1934.

désirée ». À Saint-Célestin en 1900, on en a vendu « quelques fois » durant les offices et à Yamaska en 1926, le prêtre inscrit : « Si oui, très peu ». À Sainte-Angèle-de-Laval en 1920, tandis que « les vendeurs disent non », le curé affirme avec conviction : « on en a vendu ». La vente d'alcool étant dénoncée exceptionnellement par des curés différents d'une année à l'autre, il appert que de telles ventes soient rares, et ce, même si on estime que quelques-unes peuvent se faire en catimini.

Les dimanches et fêtes peuvent cependant être profanés d'une autre façon, c'est-à-dire par les amusements inconvenants. La conduite des paroissiens en période de repos a préoccupé de tout temps le clergé. Car, d'écrire l'évêque en 1927, « [s]i la journée du dimanche se passe dans des divertissements dangereux, il n'y a plus de repos pour le corps, et trop souvent, il n'y a que des fautes pour l'âme¹²⁵ ». Dans une circulaire parue deux ans plus tard, l'évêque précise toutefois que l'Église ne défend pas de se récréer le dimanche. Les amusements sains, telles les réunions de famille, les promenades récréatives et les séjours à la campagne sont autorisés. Seuls « [l]es amusements immoraux, malhonnêtes : orgies, danses impures, excursions mixtes où la plus élémentaire décence est violée, etc., sont défendus en tout temps¹²⁶ », de même que les amusements payants. Cependant, la liste des amusements inconvenants diffère légèrement d'une année à l'autre et d'un curé à l'autre.

En 1879, une seule circulaire dénonce les voyages de plaisir que font certaines personnes « par chemin de fer ou bateaux à vapeur les dimanches et fêtes¹²⁷ ». Il faut attendre le XX^e siècle pour voir apparaître les premières condamnations d'amusements

¹²⁵ Lettre pastorale de l'évêque de Nicolet, 12 février 1927, *MLPC. Op. cit.*

¹²⁶ Circulaire de l'évêque de Nicolet au clergé séculier et régulier du diocèse, 1er mars 1929, *MLPC. Tome 4*, n° 120, p. 244.

¹²⁷ Circulaire de l'évêque de Trois-Rivières, 1er décembre 1879, *MLPC. Tome 3*, n° 87, p. 293.

dans les rapports paroissiaux. En 1914, le curé de Baie-du-Febvre remarque que le sport « s'empare du dimanche » et, en 1920, celui de Saint-Célestin se désole que les promenades en automobile se substituent aux vêpres¹²⁸. Même si les amusements font l'objet de rares mentions dans les rapports annuels, cela ne signifie pas pour autant que la conduite des paroissiens est idéale. Dans les années 1940, la moitié des prêtres s'élève contre les courses, les voyages, les représentations théâtrales ou cinématographiques, alors que l'autre moitié estime qu'il n'y a aucune profanation dominicale de ce genre.

Une lettre pastorale rédigée en 1927 affirme qu'« il y a une tendance croissante que l'on remarque surtout dans les villes, à transformer le jour du Seigneur en un jour profane¹²⁹ ». Les rapports annuels rapportent, pour leur part, que les amusements sont bien présents, surtout au milieu du XX^e siècle, dans des paroisses comme Saint-Frédéric-de-Drummondville et Sainte-Victoire-d'Arthabaska. Leur présence n'inquiète toutefois pas outre mesure le clergé nicolétain qui fait preuve de beaucoup de tolérance et paraît prendre en considération que les gens travaillent les six autres jours de la semaine. Voyons maintenant ce qui en est des principaux désordres.

- Les désordres

Les désordres correspondent à des comportements qui vont à l'encontre des lois et de la morale catholique. Nous nous intéresserons dans cette analyse au prêt usuraire, au luxe et aux comportements qui sont les plus souvent dénoncés dans les rapports paroissiaux, soit le blasphème, la danse, les fréquentations et les conflits paroissiaux.

¹²⁸ AEN, *Rapport annuel*. Baie-du-Febvre, 1914. AEN, *Rapport annuel*. Saint-Célestin, 1920.

¹²⁹ Lettre pastorale de l'évêque de Nicolet, 21 novembre 1927, *MLPC*. Tome 4, n° 112, p. 158.

L'usure

Dans une lettre pastorale de 1861, Mgr Bourget estime que celui qui prête de l'argent peut « exiger un intérêt modéré qui correspond au risque encouru pour le capital prêté¹³⁰ ». Par conséquent, l'usurier n'est pas celui qui prête de l'argent à intérêts, mais plutôt celui qui prend un intérêt dépassant le taux accepté, fixé entre 6 et 8 %¹³¹. Réclamer un intérêt supérieur au taux permis constitue un comportement condamnable parce qu'il est engendré par la cupidité et le manque de charité.

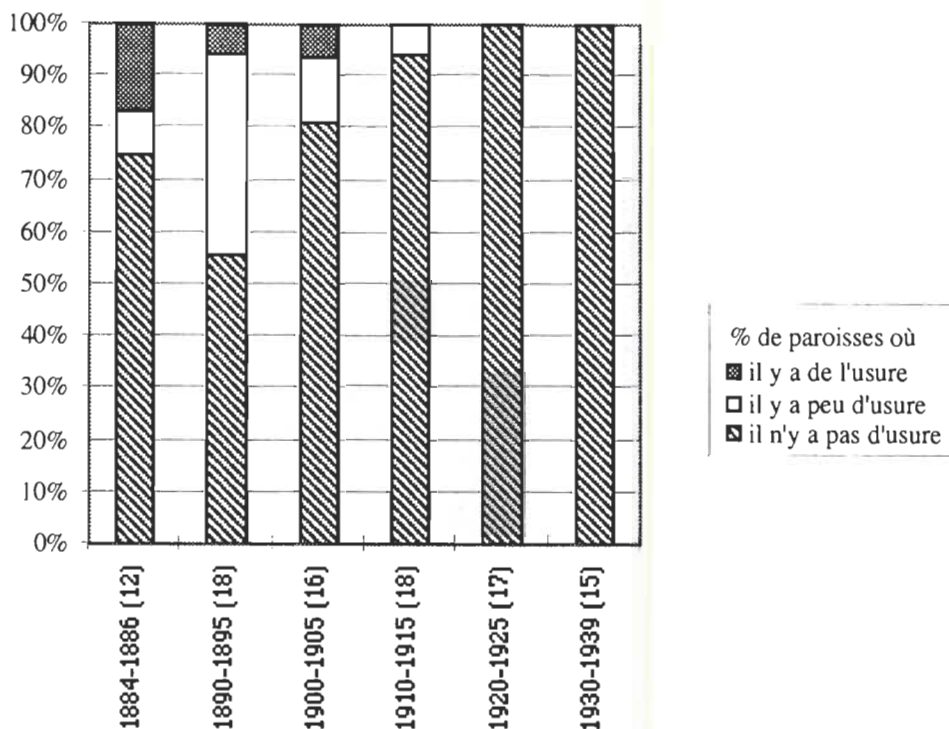
Dans le diocèse de Nicolet, deux questions des rapports annuels s'intéressent aux prêts à intérêt. La première apparaît dans les formulaires paroissiaux au début des années 1870 : « Combien d'usuriers notoires ? » La seconde est posée entre 1884 et 1939 : « L'usure est-elle pratiquée ? » Il en ressort que les pratiques usuraires inquiètent peu le clergé nicolétain (graphique III-9). Les prêteurs se retrouvent généralement dans quelques paroisses et en bien petit nombre. À Saint-David en 1873, aux dires du curé, « [i]l y a quelques cas de temps en temps ». À Saint-Louis-de-Blandford en 1873, à Baie-du-Febvre en 1885 et à Arthabaska en 1900, les pasteurs estiment même que l'usure est une pratique révolue. Il y a peu de cas où des intérêts excessifs sont réclamés. À Pierreville en 1886, « le prêt est à 8 % » et, en 1892, il se pratique par deux ou trois « prêteurs à petite semaine ». À Drummondville en 1891, il y a bien une ou deux personnes qui prêtent à 10 ou 12 % d'intérêt mais ils fournissent « quelques raisons ou prétextes pour agir ainsi ». Dans les paroisses où cohabitent catholiques et protestants, le prêt à intérêt semble l'apanage des protestants¹³².

¹³⁰ Louis Rousseau et Frank W. Remiggi, *op. cit.*, p. 195.

¹³¹ Christine Hudon, « Prêtres et prêteurs au XIX^e siècle », *Histoire sociale/Social History*. Vol. 26, n° 52, novembre 1993, pp. 240-241.

¹³² « Je ne connais pas de cas d'usure chez les catholiques. » AEN, *Rapport annuel*. Durham-Sud, 1895. « Non. Protestants prêtent. » AEN, *Rapport annuel*. Kingsey-Falls, 1891. « Oui par un apostat

Graphique III-9
Présence de l'usure dans le diocèse de Nicolet, 1884-1939



Source : AEN, *Rapports annuels*. 1884-1939.

N.B. Le nombre placé entre parenthèses correspond au nombre de paroisses pour lesquelles nous possédons des données.

Dans les années 1880, les instructions épiscopales paraissent très claires à l'égard du prêt à intérêt : « ne pas inquiéter ceux qui ne prêtent pas à plus de huit par cent. Pour ceux qui exigent un intérêt plus élevé, il faut examiner leur cas en particulier¹³³ ». La consigne est de ne pas les éloigner des sacrements sans raison grave. Par la suite, il n'est plus question du prêt à intérêt dans les documents épiscopaux. Est-ce un indice que l'usure presque inexistante dans le diocèse est totalement disparue ou que la situation change avec la mise en place des institutions bancaires ? Il semble que, d'une part, le petit nombre de fidèles qui pratiquent l'usure

et quelques hérétiques. » et « Pas par les catholiques. » AEN, *Rapport annuel*. L'Avenir, 1902 et 1914. Probablement, la même chose pour les années antérieures.

¹³³ Circulaire de l'évêque de Nicolet au clergé, 24 novembre 1889, *MLPC*. Tome 1, n° 30, p. 220.

intériorisent les prescriptions ecclésiales et que, d'autre part, l'Église s'adapte, assouplit ses prescriptions, manifeste plus de tolérance, puis délaisse complètement ce sujet pour se concentrer notamment sur la répression du luxe.

Le luxe

Dans les années 1860-1870, l'Église dénonce le luxe, autant en ce qui concerne sa diffusion que ses suites telles l'immodestie féminine, le manque de pudeur, l'endettement et l'émigration vers les États-Unis. En 1941, l'évêque nicolétain rapporte l'allocution de Pie XII concernant la mode féminine : « Dieu ne vous demande point de vivre en dehors de votre temps, de rester indifférentes aux exigences de la mode au point de vous rendre ridicules en vous habillant à l'encontre des goûts et des usages de vos contemporaines¹³⁴ ». Toujours selon lui, le vice du luxe vient plutôt de l'usage immodéré de ces choses extérieures qui va à l'encontre des valeurs chrétiennes, que sont la modestie et la simplicité.

Le luxe paraît peu présent dans le diocèse nicolétain au cours des années 1850. Seulement deux prêtres le mentionnent parmi les principaux désordres. Alors que le curé de Saint-Christophe d'Arthabaska considère que « le luxe dans les habits cause que les dettes ne se paient point¹³⁵ », celui de Saint-Célestin remarque que « le luxe et l'ivrognerie font de grands efforts pour s'introduire¹³⁶ ». Pour les décennies 1860-1870, Daniel Robert rapporte, dans son étude des procès-verbaux de visite pastorale, que l'évêque considère le luxe important dans l'ensemble du diocèse trifluvien¹³⁷. En revanche, les curés nicolétains estiment que le luxe est peu en 1872-1873. Sur les sept

¹³⁴ Lettre pastorale de l'évêque de Nicolet aux fidèles du diocèse, 4 novembre 1941, *MLPC*. Tome 6, n° 19, p. 281.

¹³⁵ AETR, *Rapport annuel*. Arthabaska, 1858-1859.

¹³⁶ AETR, *Rapport annuel*. Saint-Célestin, 1860.

¹³⁷ Daniel Robert, *op. cit.*, pp. 152 et 252.

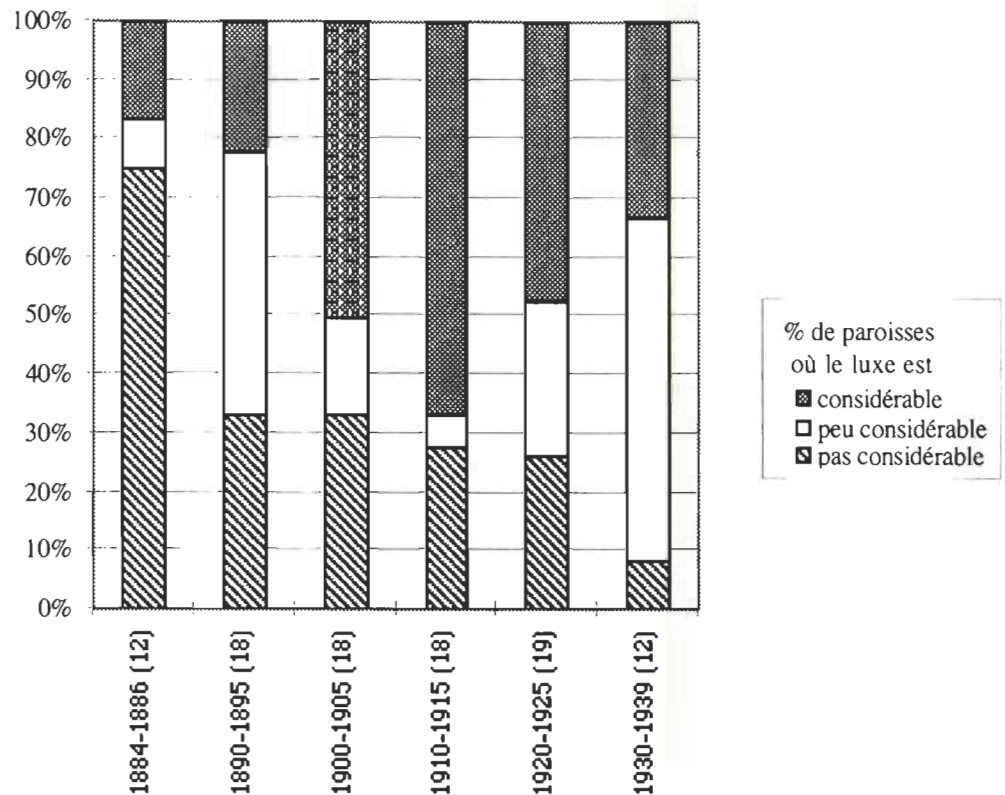
pasteurs qui en traitent dans leur rapport paroissial, deux, ceux de Saint-David et de Saint-Guillaume, considèrent que le luxe est alarmant, tandis que les cinq autres répondent qu'il y en a « un peu », qu'il est « peu répandu » ou encore qu'« il s'introduit ».

Entre les années 1880 et 1930, une question spécifique s'y rapporte : « Le luxe est-il considérable ? » invitant tous les curés à en évaluer la présence. Leurs réponses ont été regroupées en trois catégories pour en faciliter l'analyse : considérable, peu considérable et pas considérable¹³⁸. Si l'on s'intéresse uniquement au cas où le luxe est « considérable », la situation ne paraît pas problématique (graphique III-10). Des années 1880 aux années 1930, seulement quelques curés estiment que le luxe est important. Les années 1900-1920 font toutefois exception : la moitié des prêtres jugent alors le luxe très présent dans leur paroisse. À Saint-Guillaume, le curé estime que l'étendue du luxe est même « la principale cause de l'émigration aux États-Unis¹³⁹ ». Encore ici, entre le milieu du XIX^e siècle et le milieu du siècle suivant, le luxe alarme davantage les curés des paroisses riveraines de la Yamaska que ceux des paroisses urbaines où les curés estiment qu'il n'est pas considérable, sauf à Arthabaska en 1900-1925 et à Saint-Frédéric-de-Drummondville à partir des années 1920.

¹³⁸ La catégorie où le luxe est jugé considérable comprend des remarques telles qu'« assez », « passablement », « trop » ou « encore trop » considérable. Le second groupe, où le luxe est perçu comme « peu » considérable, renferme les commentaires suivants : « un peu trop », « sans être extraordinaire, il existe dans plusieurs familles », « trop pour les moyens des gens » et « rien de bien extraordinaire ». Des réponses comme « non », « pas notablement », « pas absolument » et « il n'y a pas d'extravagance » se retrouvent dans la troisième catégorie où le luxe n'est pas considérable.

¹³⁹ AEN, *Rapport annuel*. Saint-Guillaume, 1907.

Graphique III-10
Présence du luxe dans le diocèse de Nicolet, 1872-1945



Source : AEN, Rapports annuels. 1884-1939.

N.B. Le nombre placé entre parenthèses correspond au nombre de paroisses pour lesquelles nous possédons des données.

La condamnation du luxe vise autant les goûts et les modes nouvelles que leurs canaux de diffusion¹⁴⁰. À Kingsey-Falls, à L'Avenir et à Pierreville, dans les années 1890, les curés évaluent que leurs paroissiens dépensent trop pour leurs moyens. À Yamaska en 1898 et à Bécancour en 1906-1911, les remarques visent particulièrement la mode féminine. Aux yeux du curé d'Arthabaska en 1912, « [l']économie et la simplicité ne sont plus dans les habitudes des Canadiens-Français¹⁴¹ ». Certains curés

¹⁴⁰ René Hardy et Jean Roy, « Encadrement social et mutation de la culture religieuse en Mauricie, 1850-1900 », dans Yvan Lamonde, dir., *Les régions culturelles*. Québec, IQRC (coll. Questions de culture, n° 5), 1983, p. 407.

¹⁴¹ AEN, *Rapport annuel*. Arthabaska, 1912.

relient l'introduction et la diffusion du luxe aux moyens financiers des paroissiens¹⁴², aux voyageurs qui reviennent des États-Unis¹⁴³ et au voisinage de la ville¹⁴⁴. Dans les années 1920, l'évêque impute plutôt l'usage de ces modes « à l'invasion périodique des catalogues illustrés des maisons de commerce étrangères au peuple et à la province¹⁴⁵ ». Pourtant, au milieu des années 1940, le luxe ne paraît pas considérable. Les évêques québécois estiment que les femmes paraissent à l'église, sur la rue et dans les assemblées publiques que déceimment vêtues, mais ils s'inquiètent de la diffusion de vêtements jugés osés, par exemple les « shorts » et les costumes de plage¹⁴⁶.

Le blasphème

L'Église condamne les blasphèmes parce qu'ils constituent un manque de respect envers Dieu, les saints et les choses sacrées. Cet acte est même considéré comme une « habitude diabolique¹⁴⁷ » par l'évêque nicolétain en 1940. Selon Daniel Robert qui a étudié les procès-verbaux de visite pastorale, les blasphèmes se retrouvent déjà parmi les vices prédominants dans les années 1860¹⁴⁸. Les rapports paroissiaux révèlent cependant un portrait quelque peu différent. Entre 1855-1860 et 1890-1895, peu de curés déplorent cette habitude ; signe peut-être que les curés y accordent moins d'importance que l'évêque. De 1900 à 1945, à peu près le tiers des curés y réfèrent dans leur rapport paroissial, alors qu'en 1953-1954 seul le curé de Yamaska s'en formalise.

¹⁴² À Drummondville en 1885, les paroissiens sont « trop pauvres ». En 1891, le curé s'exprime ainsi à propos du luxe : « Sans être extraordinaire, il existe dans plusieurs familles. » AEN, *Rapport annuel*. Saint-Frédéric-de-Drummondville, 1885 et 1891.

¹⁴³ AETR, *Rapport annuel*. Saint-Célestin, 1872 et AEN, *Rapport annuel*. Tingwick, 1885-1890.

¹⁴⁴ AEN, *Rapport annuel*. Sainte-Angèle, 1902.

¹⁴⁵ Lettre pastorale et mandement de l'évêque de Nicolet, 21 novembre 1923, *MLPC*. Tome 3, n° 92, p. 478.

¹⁴⁶ Lettre pastorale collective, 5 mai 1946, *MLPC*. Tome 7, n° 44, p. 275.

¹⁴⁷ Circulaire de l'évêque de Nicolet au clergé, 29 juillet 1941, *MLPC*. Tome 6, n° 17, p. 258.

¹⁴⁸ Daniel Robert, *op. cit.*, pp. 152 et 177.

Les blasphémateurs sont continuellement présents à Yamaska (1855-1954) et à Saint-Guillaume (1855-1925), puis dans des paroisses situées au sud du diocèse : Chesterville (1884-1945), Durham-Sud (1900-1925) et Kingsey-Falls (1910-1945). Les pasteurs sont cependant peu bavards en ce qui concerne leur identité. En 1871-1873, dans ses procès-verbaux de visite pastorale, l'évêque attribue les blasphèmes aux voyageurs et aux travailleurs des chantiers¹⁴⁹. Dans son cahier de prêches, le pasteur de Nicolet indique en 1895 qu'on les retrouve dans la jeune population ouvrière, chez les journaliers, de même que chez les travailleurs de chantiers¹⁵⁰. En 1902, les curés de L'Avenir et de Pierreville imputent plutôt ce comportement à la colère et aux « excès de boisson ». À Yamaska en 1905, cette habitude se rencontre « chez beaucoup d'hommes, de jeunes gens et même quelques enfants¹⁵¹ ». Les curés sont aussi peu loquaces concernant la forme qu'emprunte cette transgression. À Saint-Joseph de Drummondville en 1909, « [i]l y a trop de parents qui élèvent leurs enfants à coup de Christ, de Calvaire, de Baptême, de maudit et de Vierge¹⁵² ». À Wickham en 1920, le curé avoue qu'« [o]n a un peu l'habitude du blasphème, en employant le nom du Christ, des saints et des choses saintes¹⁵³ ». Par la suite, aucune autre indication n'est disponible à ce sujet, encore moins dans les années 1950, alors que les pasteurs paraissent s'en désintéresser complètement dans leur rapport annuel.

¹⁴⁹ *Ibid*, p. 252.

¹⁵⁰ Claude Wintgens-Klimov, *op. cit.*, p. 74.

¹⁵¹ AEN, *Rapport annuel*. Saint-Michel-d'Yamaska, 1905.

¹⁵² AEN, *Rapport annuel*. Saint-Joseph-de-Drummondville, 1909.

¹⁵³ AEN, *Rapport annuel*. Wickham, 1920.

La danse

En 1851, le Premier Concile provincial de Québec décrète que les veillées et les danses sont tolérées à condition qu'elles ne représentent pas d'occasions de péché, ce qui implique notamment qu'elles se fassent en présence des parents, qu'elles excluent toutes boissons enivrantes et qu'en général rien ne s'y fasse d'immoral¹⁵⁴. Entre 1855 et 1886, la danse est présentée comme un désordre inquiétant dans quelques paroisses seulement, dont Saint-Patrice de Tingwick et Saint-Grégoire où elle est respectivement l'apanage des Irlandais et des Acadiens. Qu'elle se produise « à l'occasion des longues veillées d'hiver et des levages des maisons¹⁵⁵ » ou dans un rang de la paroisse où se trouvent plusieurs joueurs de violon¹⁵⁶, elle est un comportement difficile à réfréner.

Dénoncée par le quart des curés à la fin du XIX^e siècle, cette pratique est considérée comme un désordre important par la moitié d'entre eux dans les années 1910-1920. L'arrivée de nouvelles danses semble contribuer à cette hausse des dénonciations. À Gentilly, par exemple, le curé condamne les « danses américaines » qui sont « dans certains cas obscènes », plus spécifiquement les « danses corps à corps ». L'évêque relate aussi que « [t]out sert de prétexte : les noces, les visites de parents éloignés, la longueur et la tranquillité des soirées¹⁵⁷ ». Cependant, à partir des années 1930, les mentions se raréfient et les remarques visent davantage les soirées prolongées du samedi qui empiètent sur le respect dominical plutôt que les danses en elles-mêmes. Pourtant, il semble que la danse soit toujours présente dans le diocèse. À Saint-Frédéric-de-Drummondville en 1938, les danses se retrouvent « un peu partout

¹⁵⁴ Jacques Grisé, *op. cit.*, p. 94.

¹⁵⁵ AETR, *Rapport annuel*. Arthabaska, 1858-1859.

¹⁵⁶ AETR, *Rapport annuel*. Saint-Patrice-de-Tingwick, 1872.

¹⁵⁷ Lettre pastorale et mandement de l'évêque de Nicolet, 21 novembre 1923, *MLPC*. Tome 3, n° 92, p. 476.

et surtout dans une salle licenciée¹⁵⁸ », ce qui s'accorde avec une lettre pastorale publiée en 1946 qui dénonce la présence de la boisson et de la danse dans les réunions sociales : clubs, grills et salles publiques¹⁵⁹. La disparition de la danse parmi les principaux désordres paroissiaux, notamment à Saint-Guillaume, à Saint-David, à Tingwick, à Arthabaska ainsi qu'à Kingsey-Falls où les dénonciations étaient constantes, s'explique principalement par le désintéressement progressif de l'Église sur cet aspect et la plus grande tolérance des curés.

Les fréquentations

Les fréquentations des jeunes gens en âge de se marier font l'objet d'une surveillance continuelle de la part du clergé. Pour être bien réglées, le Premier Concile provincial de Québec statue, en 1851, « que les veillées ne dépassent pas dix heures, qu'elles se fassent sous les yeux des parents ou de quelque autre personne responsable, que même en présence des autres membres de la famille, il n'y ait pas de tête à tête. Pas de baisers, ni familiarités, et nul propos indécent¹⁶⁰. » Entre les années 1850 et les années 1880, les fréquentations considérées « mal réglées » par les pasteurs se retrouvent dans quelques paroisses seulement. Leur nombre augmente toutefois par la suite. Entre 1890-1895 et 1940-1945, elles se retrouvent dans 30 à 40 % des paroisses, excepté en 1910-1915 où elles concernent 60 % des communautés paroissiales. En 1953-1954, aucun curé ne mentionne l'existence de telles fréquentations parmi les désordres paroissiaux. Il est à noter que, durant la période étudiée, ces fréquentations se retrouvent principalement dans les paroisses riveraines de la Yamaska, à Kingsey-Falls et dans le milieu urbain : à Arthabaska et à Saint-Frédéric-de-Drummondville.

¹⁵⁸ AEN, *Rapport annuel*. Saint-Frédéric-de-Drummondville, 1938.

¹⁵⁹ Lettre pastorale collective, 5 mai 1946, *MLPC*. Tome 7, n° 44, p. 277.

¹⁶⁰ Jacques Grisé, *op. cit.*

Habituellement, les curés interviennent en chaire pour dénoncer les veillées et les promenades seul à seul. Il peut aussi arriver qu'ils refusent les sacrements aux personnes concernées¹⁶¹. Dans leurs rapports annuels, les griefs des curés concernent, d'une part, les fréquentations trop longues, jugées parfois « interminables¹⁶² », d'autre part, les veillées ou les promenades « seul à seul », « en tête à tête », « sans surveillance », les tours de voiture gars et filles et, à partir des années 1920, les « courses en automobile ». Peu de curés s'attardent cependant à identifier les facteurs qui justifient la négligence des paroissiens. Seul le curé de Saint-David en 1873 accuse les « jeunes gens qui vont en voyage aux États Unis », précisant qu'« ils sont en grand nombre » et qu'à leur retour de voyage, « ils cherchent à gâter ceux qui sont demeurés dans la paroisse¹⁶³ ». Quelques autres curés attribuent les fréquentations « mal réglées » au manque de surveillance des parents sur leurs enfants, surtout leurs filles.

La négligence des parents et l'insubordination des enfants

Les parents sont responsables de la formation religieuse et sociale de leurs enfants, ce qui implique qu'ils doivent les envoyer au catéchisme et à l'école, leur donner le bon exemple et garder un œil vigilant sur eux pour s'assurer que leurs comportements se conforment aux vertus chrétiennes. Tout manquement à ces devoirs est formellement condamné par le clergé, d'autant plus que la négligence ou la faiblesse des parents engendre souvent l'insubordination des enfants¹⁶⁴. Par exemple,

¹⁶¹ « Je suis obligé de refuser de temps à autre les sacrements à l'égard des fréquentations. » AETR, *Rapport annuel*. Saint-Germain de Grantham, 1873.

¹⁶² AETR, *Rapport annuel*. Saint-Grégoire, 1873. AEN, *Rapport annuel*. L'Avenir, 1892. AEN, *Rapport annuel*. Odanak, 1909.

¹⁶³ AETR, *Rapport annuel*. Saint-David, 1873.

¹⁶⁴ AETR, *Rapport annuel*. Saint-Guillaume, 1873 et 1902. AEN, *Rapport annuel*. Kingsey-Falls, 1891. AEN, *Rapport annuel*. L'Avenir, 1892 et 1920. AEN, *Rapport annuel*. Gentilly, 1911.

à Saint-Guillaume en 1873, le pasteur considère que l'autorité des parents est peu respectée en partie par leur faute et en partie par « la fureur de l'émigration ».

Jusqu'à la fin des années 1880, peu de pasteurs dénoncent la négligence parentale ou son corollaire, l'insubordination des enfants. Entre 1890-1895 et 1940-1945, de cinq à sept prêtres en traitent dans leur rapport annuel, excepté en 1910-1915 et 1920-1925, où le problème affecte une dizaine de communautés paroissiales. L'évêque parle alors de l'« esprit du siècle¹⁶⁵ » pour dénoncer l'affaiblissement de l'autorité parentale et la trop grande liberté laissée aux jeunes gens. Pour sa part, le curé de L'Avenir est convaincu, en 1920, que les parents cèdent trop facilement à la soif d'émancipation de leurs enfants par lâcheté mais aussi « par intérêt de les laisser s'en aller sans avoir à les établir¹⁶⁶ ». Par contre, dans les années 1950, la négligence parentale est complètement absente des rapports paroissiaux, que ce soit au sujet des fréquentations, de l'éducation, du travail et des dépenses, sujets de prédilection des pasteurs dans les années précédentes¹⁶⁷.

Les conflits paroissiaux

Les paroisses sont aussi quelquefois le théâtre de conflits impliquant une partie ou la totalité des paroissiens. Peu nombreux tout au long de la période de l'étude, ces conflits ne constituent que des événements isolés dans le temps, concentrés particulièrement à la fin XIX^e siècle et au début XX^e siècle. Parmi les motifs au cœur

¹⁶⁵ Circulaire de l'évêque de Nicolet, février 1908, *MLPC*. Tome 2, pp. 166-167. Lettre pastorale et mandement de l'évêque de Nicolet, 10 février 1921, *MLPC*. Tome 3, n° 77, pp. 287-288.

¹⁶⁶ AEN, *Rapport annuel*. L'Avenir, 1920.

¹⁶⁷ AEN, *Rapport annuel*. Kingsey-Falls, 1891. AEN, *Rapport annuel*. Durham-Sud, 1895. AEN, *Rapport annuel*. Saint-Michel-d'Yamaska, 1905. AEN, *Rapport annuel*. Gentilly, 1920. AEN, *Rapport annuel*. Pierreville, 1920. AEN, *Rapport annuel*. Bécancour, 1921. AEN, *Rapport annuel*. Wickham, 1940. AEN, *Rapport annuel*. Wickham, 1943.

des divisions paroissiales, se trouvent les procès¹⁶⁸, la « partisanerie¹⁶⁹ » et l'ambition pour les charges d'honneur¹⁷⁰, telles la fonction de marguilliers, de maire et de commissaire d'école. La jalousie, la médisance et la calomnie sont aussi à l'origine de disputes et d'inimitiés au début du XX^e siècle¹⁷¹. À Baie-du-Febvre en 1891 : « [c]ertains hommes ont souvent la dent contre les Frères¹⁷² ». L'agitation se calme toutefois en 1908 à la mort des deux chefs de l'opposition. Il est difficile d'identifier la nature de cet antagonisme puisque les rapports annuels ne nous fournissent aucune information supplémentaire.

Dans les années 1860-1870, les curés se disent déjà satisfaits de la fréquence des communions, du nombre et du zèle des associés, des exercices dévotionnels, mais ces pratiques se développent tout de même au cours de la période étudiée. Certains autres comportements, tels le jeûne et l'abstinence alimentaires, le paiement des redevances et la tempérance, se redressent seulement dans les années 1910-1920. Ces améliorations résultent principalement de la plus grande clémence des prêtres et d'un assouplissement des prescriptions. La pratique devient alors plus près de la conformité. Au début du XX^e siècle, on assiste toutefois à une augmentation des cas de déviance, en ce qui a trait au luxe, aux blasphèmes, aux danses et à la négligence des

¹⁶⁸ AETR, *Rapport annuel*. Arthabaska, 1858-1859. AEN, *Rapport annuel*. Saint-Louis de Blandford, 1901. AEN, *Rapport annuel*. Odanak, 1905. AEN, *Rapport annuel*. Saint-Guillaume, 1907.

¹⁶⁹ « Politiciens enragés, bleus et rouges, moitié par moitié à peu près. » et « Le manque d'esprit public, la partisanerie. » AEN, *Rapport annuel*. Baie-du-Febvre, 1885 et 1914. « Il y a deux partis politiques acharnés l'un contre l'autre, ce qui paralyse tout le bien qui pourrait se faire. » AEN, *Rapport annuel*. Saint-David, 1891.

¹⁷⁰ AEN, *Rapport annuel*. Saint-Louis, 1901 et AEN, *Rapport annuel*. Pierreville, 1902.

¹⁷¹ AEN, *Rapport annuel*. Saint-Louis, 1901, AEN, *Rapport annuel*. Pierreville, 1902, AEN, *Rapport annuel*. Saint-Guillaume, 1907. AEN, *Rapport annuel*. Saint-David, 1904. AEN, *Rapport annuel*. Odanak, 1912. AEN, *Rapport annuel*. Saint-Grégoire, 1912.

¹⁷² AEN, *Rapport annuel*. Baie-du-Febvre, 1891.

parents. Cet accroissement nous paraît être une réaction du clergé à l'arrivée de nouvelles formes de comportements, et ce, dans un contexte où l'Église doit se défendre contre les nouvelles valeurs associées au matérialisme et à l'individualisme.

Bref, entre le milieu du XIX^e siècle et le milieu du siècle suivant, les paroissiens nicolétains ne se contentent pas seulement d'accomplir les rituels de passage et les pratiques religieuses obligatoires pour obtenir leur passeport pour l'au-delà, mais se conforment aussi pour la plupart aux pratiques religieuses et aux prescriptions morales que leur suggère le curé. Il existe bien de la déviance, mais les curés la jugent ponctuelle, peu menaçante et l'associent à la nature humaine qui ne peut être parfaite. Même dans les années 1940-1950, les fidèles nicolétains paraissent toujours très pieux, très obéissants, malgré quelques petits écarts de conduite qui ne marquent que les frontières, parfois floues, de ce que l'on nomme le contrôle clérical.

Conclusion

Entre le milieu du XIX^e siècle et le milieu du siècle suivant, le catholicisme baigne le quotidien des individus. Il « propose des vérités à croire, des rites à observer, une organisation où chaque fidèle trouve sa place et sa loi : ce droit constitue la trame de toute vie religieuse individuelle ou collective¹. » Vivre en marge est alors impensable, d'autant plus qu'il y a imbrication de la vie terrestre et du cycle liturgique, surtout en milieu rural². Les Nicolétains sont donc tous catholiques et pratiquants, excepté à Tingwick, Durham-Sud, L'Avenir et Drummondville où se trouvent de petites communautés protestantes. Toujours selon les rapports paroissiaux, les non pratiquants sont peu nombreux et les apostats représentent des cas encore plus exceptionnels.

Dans les décennies 1850-1860, les fidèles sont déjà bien disposés à l'égard de la religion. Il y a bien quelques manquements à l'égard des rites de passage, de la confession, de la communion et de l'audition de la messe dominicale mais jamais dans une proportion qui inquiète le clergé. Ces pratiques religieuses connaissent pourtant un redressement dans les années 1870-1880 alors que l'Église inculque de nouveaux modèles de conduite. La conformité s'élève encore dans les décennies subséquentes et les pratiques religieuses obligatoires se maintiennent dans une conformité quasi-absolue jusqu'au milieu des années 1950. Déjà assez bien observées, sauf du côté du

¹ Danièle Hervieu-Léger et Françoise Champion, collab., *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris, Cerf (coll. Sciences humaines et religions), 1987, p. 27.

² Jean Hamelin et Nicole Gagnon, *Le XX^e siècle*. Tome 1 : 1898-1940, dans Nive Voisine, dir., *Histoire du catholicisme québécois*. Montréal, Boréal, 1984, p. 49.

jeûne et de l'abstinence, les pratiques religieuses suggérées se redressent à partir de la fin du XIX^e siècle, sans doute influencées par le zèle déployé par le clergé pour les encourager et les soutenir. Dès lors, et particulièrement au XX^e siècle, les fidèles communient plus souvent et respectent davantage les interdits alimentaires, les membres des associations pieuses deviennent plus nombreux et plus zélés, les dévotions connaissent un grand essor.

À cette amélioration des pratiques religieuses correspond-elle un redressement similaire des comportements moraux ? Tandis que le paiement des redevances à l'Église s'améliore au même rythme que les pratiques religieuses suggérées, le repos dominical est bien observé entre 1855 et 1955, même s'il connaît quelques manquements notamment au XX^e siècle. Les règles des sociétés de tempérance, dont le respect est tributaire principalement du dynamisme affiché par le mouvement, connaît une évolution en dents de scie. Cependant, un nombre relativement restreint de rapports annuels dénoncent une consommation régulière et publique d'alcool. En ce qui regarde les « désordres », c'est-à-dire les manquements les plus divers aux prescriptions morales, à en juger par les observations des curés, ils augmentent au début du siècle suivant et se raréfient à partir des années 1930. Bref, bien que les comportements ne soient pas toujours conformes aux enseignements de l'Église, les curés s'entendent généralement pour dire que l'esprit paroissial est bon, et ce, même à des endroits où ils rendent compte de la présence de plusieurs désordres³. Comme

³ Par exemple, à Yamaska en 1860, « [q]uoiqu'il y ait plusieurs vices à détruire dans cette paroisse, néanmoins je dirai qu'il y a de braves familles. Généralement le curé est très respecté; la foi est assez vive. » À Saint-Frédéric de Drummondville en 1891, « il y a bien chez un certain nombre indifférence et froideur, mais cela est plutôt dû à l'irréflexion qu'à un mauvais esprit. » Renseignements tirés des AETR, *Rapport annuel*, Saint-Michel-d'Yamaska, 1860 et AEN, *Rapport annuel*, Saint-Frédéric-de-Drummondville, 1891.

leurs confrères des diocèses de Joliette et de Chicoutimi, ils ne se formalisent donc pas outre mesure des manquements qu'ils associent à des faiblesses passagères⁴.

Dans une lettre pastorale et un mandement, écrits en 1950, l'évêque se réjouit que ses diocésains pratiquent toujours assidûment et les présente comme une famille qui ne forme qu'un seul esprit et qu'un seul cœur dans l'attachement à la doctrine et dans la soumission aux préceptes du Christ⁵. Toutefois, on sent déjà un changement dans l'attitude du clergé, dont les préoccupations se déplacent. Les curés, ayant réagi à l'arrivée de comportements nouveaux au début du XX^e siècle, tolèrent un certain nombre de conduites jugées répréhensibles auparavant, par exemple la danse et les blasphèmes. Ces conduites se généralisent. Elles appartiennent désormais au quotidien et se banalisent en quelque sorte. On n'en parle peu ou pas à moins qu'elles ne soient réellement extrêmes ou agacent le curé en poste. Ce changement d'attitude de la part du clergé pourrait s'expliquer, selon Jean Hamelin, par l'ampleur et la complexité croissantes des questions qui transcendent les compétences du clergé et par une perte d'efficacité⁶. Plus qu'un indice de l'amélioration des conduites, ce changement montre que l'enjeu ne se situe plus au niveau de la répression des désordres mais plutôt à celui de la prévention d'une possible désaffection religieuse des fidèles. Cette préoccupation se traduit, au sein du clergé, par un intérêt plus marqué pour les pratiques obligatoires et surrogatoires.

⁴ Jean-François Inizan, *L'évolution des pratiques religieuses dans le diocèse de Joliette, 1850-1960*. Mémoire de M.A. (Histoire), Rennes, Université de Rennes 2, 1998, p. 96 et Pascale Dupont, *Conformité et déviance. La pratique religieuse au Saguenay, 1886-1951*. M.A. (Études régionales), Chicoutimi, Université du Québec à Chicoutimi, 1995, p. 139.

⁵ Lettre pastorale et mandement de l'évêque de Nicolet, 15 novembre 1950, *MLPC*. Tome 8, n° 1, pp. 2-3.

⁶ Jean Hamelin, « Société en mutation. Église en redéfinition. Le catholicisme québécois contemporain, de 1940 à nos jours », dans Guy-Marie Oury, dir., *La croix et le Nouveau-Monde. Histoire religieuse des francophones de l'Amérique du Nord*. Chambray et Montréal, CLD et CMD, 1987, p. 220.

La conformité au prescrit est-elle la même dans toutes les paroisses durant la période étudiée ? En fait, les différenciations spatiales paraissent minimales. Entre les paroisses riveraines du fleuve et de ses affluents, plus anciennes et plus prospères, et les établissements nouveaux du front pionnier, il n'y a pas de différence sauf à quelques exceptions près dans les années 1850-1870. Ces cas exceptionnels se situent dans quelques paroisses en formation où interviennent la distance à parcourir pour se rendre à l'église, la desserte irrégulière par un missionnaire ou encore l'arrivée toute récente d'un prêtre résidant. À ces rares cas, il faut ajouter les paroisses des rives de la Yamaska qui, tout en affichant des taux très élevés de pratiques, se démarquent des autres en cumulant les « désordres ». Cela pourrait s'expliquer par la forte mobilité de ces populations où il existe un fort courant de migration saisonnière vers les États-Unis, et ce, jusque dans le premier tiers du XX^e siècle. À ces établissements se greffent quelques autres situés à l'extrême sud du diocèse, tel Kingsey-Falls, Durham-Sud et Chesterville où se trouvent des noyaux protestants. Mais l'existence de ces quelques brèches dans l'observance des prescriptions morales n'inquiète pas outre mesure le clergé qui, en général, semble satisfait des conduites.

Le caractère essentiellement rural et agricole du diocèse nicolétain, marqué par l'interconnaissance et le conformisme social, confère aux pratiques religieuses et à l'encadrement paroissial une forme particulière qui, bien que transformés, prédomine encore au milieu du XX^e siècle. La croissance des villages et des industries rurales, au XIX^e siècle, puis l'industrialisation et l'urbanisation au XX^e siècle changent certes les modes de vie mais ne se répercutent pas significativement sur la pratique religieuse. Comme le constate Everett Huges pour Drummondville, malgré le fait que la mobilité sociale et les « forces individualisantes » de la vie urbaine font échapper quelques individus aux mailles serrées du réseau paroissial, le réseau reste intact dans

son ensemble⁷. Il semble en être ainsi dans les paroisses de Sainte-Victoire et de Saint-Christophe-d'Arthabaska. Arrivés en ville depuis peu, les migrants provenant souvent des campagnes avoisinantes conservent leurs habitudes de vie, surtout dans un environnement où les cadres religieux sont encore omniprésents⁸. Le processus d'individualisation, associé au milieu urbain, se répercute alors peu sur les comportements religieux, sauf en ce qui concerne le respect de quelques prescriptions morales. Les manquements illustrent ici les limites de l'encadrement clérical en milieu urbain, où le contrôle est moins efficace que sur les populations rurales. Le pouvoir clérical et la fidélité des paroissiens, quoique prenant une configuration singulière, ne s'en trouvent pas modifiés notablement. Car, l'adhésion de la majorité des Nicolétains aux dogmes catholiques crée une norme incontournable à laquelle tous doivent se soumettre, surtout dans les paroisses rurales.

La conformité au prescrit s'explique aussi par la place et l'influence du curé dans les communautés paroissiales. Le resserrement de l'encadrement, d'une part, de l'évêque sur le clergé et, d'autre part, des curés et missionnaires sur les fidèles, contribue à modeler les conduites. L'obligation pour le curé de remplir un rapport annuel et d'assister à des conférences ecclésiastiques, puis les visites pastorales plus fréquentes après 1885 et les changements apportés au cursus ecclésiastique permettent à l'épiscopat de diriger les pasteurs dans l'exercice de leurs fonctions ministérielles et favorisent surtout l'uniformisation des pratiques et des conceptions.

⁷ Everett C. Hugues, *La rencontre de deux mondes. La crise d'industrialisation du Canada français*. Montréal, Boréal Express, 1972, p. 28.

⁸ Fernand Dumont, « Mutation de la culture religieuse au Québec », *Comparative Canadian Studies/Études canadiennes comparées. Canadian Issues/Thèmes canadiens : Religion/culture*. Actes du Colloque de l'Institut ontarien des études en éducation tenu à Toronto du 23 au 26 mai 1984, Ottawa, Associations des études canadiennes, vol. 7, 1985, p. 16 et René Bergeron, *Encadrement clérical en contexte d'urbanisation à Shawinigan, 1908-1930*. M.A. (Études québécoises), Trois-Rivières, UQTR, 1997, p. 145.

D'un autre côté, la baisse du ratio prêtre/fidèles, la présence accrue des communautés religieuses dans le milieu paroissial, la multiplication des paroisses de plus petite taille favorisent une meilleure diffusion du message chrétien et un meilleur contrôle des populations paroissiales. L'école, le catéchisme, les prédications et les associations religieuses concourent à l'intériorisation des règles enseignées. La mise en place de ce dispositif d'encadrement emprunte un rythme similaire à celui des autres diocèses québécois, mais la particularité nicolétaine réside dans la qualité de l'encadrement mis en place, qui se manifeste, entre autres, par l'étroitesse du maillage paroissial, tissé très serré autour des fidèles.

En fait, l'amélioration de la pratique sacramentelle ne dépend pas seulement de la volonté des fidèles et de l'encadrement clérical mais aussi de l'accessibilité des sacrements. L'arrivée de nouvelles conceptions, dont le liguorisme et l'ultramontanisme, génèrent un assouplissement des règles et une intention chez le clergé de se rapprocher de la masse de la population. Tout un outillage est alors déployé pour resserrer l'encadrement paroissial et favoriser les manifestations de piété⁹. L'image d'un dieu miséricordieux se substitue petit à petit à l'image d'un dieu vengeur. Le salut et le pardon divin deviennent ainsi plus accessibles. Tous les fidèles étant considéré sur un même pied d'égalité devant Dieu, il ne s'agit pour eux que de faire tous les efforts nécessaires et possibles pour parfaire leur conduite et se conformer aux diverses prescriptions de l'Église. L'assouplissement général des règles, par exemple pour la communion, le jeûne et l'abstinence alimentaires, pour les indulgences, génère un intérêt croissant chez les fidèles pour les biens de salut et influence leurs conduites qui se conforment progressivement aux nouveaux enseignements.

⁹ Yves-Marie Hilaire, *Le temps retrouvé. Vingt quatre regards sur deux siècles d'histoire religieuse et politique*, Revue du Nord (Hors série, coll. Histoire, n° 14), 1998, p. 65.

L'assiduité des catholiques à respecter les prescriptions religieuses donne-t-elle un aperçu de la valeur du sentiment religieux des fidèles ? En fait, une pratique aussi intense nous interroge sur la qualité et l'enracinement de la foi. La conduite des fidèles, de constater le curé de Yamaska en 1914, « est plus le fait de l'habitude et de l'entraînement que de principes réels¹⁰ ». La réflexion de l'évêque va dans le même sens en 1939, alors qu'il réfléchit sur les moyens d'actions mis de l'avant par le clergé pour inciter les gens à pratiquer : « On tonne contre les vices; on oublie de prêcher les vertus. C'est plus facile. Est-ce aussi efficace ? Il est vrai que la crainte est le commencement de la sagesse. Mais comment croire que la peur du gendarme vaut une conviction bien assise pour l'observance d'un précepte ou la pratique d'une vertu¹¹ ? » Même si les gestes semblent devenir routiniers, mécaniques et superficiels, il n'y pas de doute qu'ils soient guidés par la foi car, sans cela, l'Église ne pourrait avoir une aussi grande influence sur les fidèles¹². Il est toutefois impossible d'évaluer la force des convictions puisque coexistent plusieurs types de catholiques, « depuis ceux qui croient ferme à l'efficacité des sacrements jusqu'à ceux qui ne font que suivre la coutume et sont des conformistes complets¹³ ». De plus, au sein des mêmes communautés paroissiales, les rapports annuels révèlent parfois l'existence de différenciations dans les comportements religieux selon le sexe, l'âge et la profession des individus.

Les pratiques religieuses, considérées dans cette étude comme des manifestations extérieures de la foi, témoignent d'un aspect de la réalité sociale,

¹⁰ AEN, *Rapport annuel*. Saint-Michel-d'Yamaska, 1914.

¹¹ Circulaire au clergé de l'évêque de Nicolet, 8 avril 1939, *MLPC*. Tome 6, n° 5, p. 50.

¹² René Hardy, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*. Montréal, Boréal, 1999, p. 151.

¹³ Gabriel Le Bras, *Études de sociologie religieuse*. Paris, PUF, Tome 1, 1955-1956, p. 6.

aspect qui est ici largement tributaire des sources : les rapports paroissiaux des curés. Ce regard sur le respect des prescriptions religieuses est enrichissant puisque le curé est un acteur central du rituel religieux et même des communautés paroissiales. En tant qu'intermédiaire culturel, médiateur entre le ciel et la terre, entre Dieu et les hommes, mais aussi entre les autorités ecclésiastiques et les fidèles, il connaît très bien sa paroisse et ses paroissiens. Les rapports annuels reflètent sa perception, son opinion, sa tolérance, sa façon d'interpréter et d'appliquer les consignes religieuses mais rendent compte aussi des actes des paroissiens. Même si le prêtre juge la conduite des fidèles selon son credo, ses condamnations et ses reproches attestent l'existence de comportements réels dans la communauté¹⁴, du moins en ce qui a trait aux actes publics ou notoirement connus. Les gestes posés dans le privé, à l'extérieur de l'église et en l'absence du curé, sont plus difficiles à saisir, et ce, malgré les témoignages des délateurs et les perceptions de l'opinion publique. Mais, les rapports annuels sont aussi discours sur la religion. Ils présentent, en toile de fond, ce que la religion doit être, ce que les curés et les fidèles doivent faire ou ne pas faire pour gagner leur salut. Les questionnaires des rapports étant élaborés par l'évêque, ils renseignent autant sur la situation religieuse d'une paroisse que sur l'évolution des représentations cléricales et populaires. Ils témoignent également des transformations de l'Église québécoise et même de la catholicité dans son ensemble entre 1855 et 1955.

Dans les années 1960-1970, l'Église québécoise perd rapidement son influence sur la société qui se sécularise. La pensée religieuse est alors remplacée par la pensée scientifique et positiviste. Il y a disjonction du religieux et du politique, effondrement

¹⁴ René Bergeron, *op. cit.*, p. 146.

de la pratique religieuse et privatisation du sentiment religieux¹⁵. La religion ne modèle plus en profondeur les comportements et les consciences. Au moment où s'achève le Concile Vatican II et que s'essouffle la Révolution tranquille, la religion demeure vivace, mais l'Église n'est plus un agent totalisateur de l'organisation sociale. Elle n'a plus la mainmise sur les principaux organes de socialisation : la famille, l'école et la paroisse¹⁶, ce qui sape sa capacité à imposer. La prétention de la religion à régir la société entière et à gouverner toute la vie des individus devient illégitime¹⁷. Dans les communautés paroissiales, le rôle des pasteurs se restreint. Ils deviennent « de plus en plus des fonctionnaires qui reçoivent à heure fixe, accomplissent des tâches administratives, exercent leur ministère dans des rites stéréotypés¹⁸. » Les valeurs touchant l'être et la conscience de chacun se transforment, ce qui se traduit par un effacement du sens du péché, une libéralisation des mœurs, une valorisation de la conscience personnelle et l'introduction de nouvelles valeurs¹⁹, dont l'individualisme et le rationalisme. Il se crée alors une brèche dans l'observance du prescrit. La rupture se produit cependant lentement : « on obéit encore aux prescriptions rituelles et morales, on ne conteste pas tout haut, mais le doute s'insinue, l'image du Dieu justicier perd de sa prise, on ne croit plus à l'ensemble du système²⁰ ». La pratique religieuse devient une affaire personnelle et décline progressivement.

¹⁵ Grace Davie et Danièle Hervieu-Léger, dir., *Identités religieuses en Europe*. Paris, Éditions La Découverte (coll. Recherches), 1996, p. 13.

¹⁶ Jean Hamelin, *op. cit.* p. 228.

¹⁷ Danièle Hervieu-Léger, *op. cit.*

¹⁸ Nive Voisine, *Histoire de l'Église catholique au Québec 1608-1970*. Montréal, Fides, 1971, p. 66.

¹⁹ Guy Laperrière, « Religion, nationalisme et culture populaire au Québec », *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*. Vol. 27, n° 3, automne 1992, pp. 122-124.

²⁰ Stéphane Baillargeon, *Entretien avec Louis Rousseau. Religion et modernité au Québec*. Montréal, Liber (coll. De vive voix), 1994, p. 108.

La mutation des genres de vie, de l'organisation sociale et de la culture ont affecté les comportements religieux des Nicolétains, tant et si bien qu'actuellement, comme dans d'autres diocèses québécois, les pratiquants sont peu nombreux et sont invités à réfléchir sur l'avenir de leur paroisse, c'est-à-dire sur la possibilité de fermer des églises et de regrouper certaines communautés de fidèles pour faire face à la pénurie de prêtres et à la baisse de la pratique religieuse régulière. Des études ultérieures pourraient s'intéresser à ce phénomène et analyser l'évolution des pratiques religieuses après 1960. Car, les rapports paroissiaux des années 1950 laissent voir que la rupture dans les comportements des fidèles nicolétains, contrairement à ce qu'on a pu constater ailleurs, survient plus lentement et plus tardivement.

Bibliographie

a) Sources

Le journal de Majorique Marchand, curé de Drummondville, 1865-1889. Documents présentés et annotés par Jean ROY et Christine HUDON. Sillery, Septentrion, 1994, 335 p.

Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Nicolet, 1885-1955.

Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Trois-Rivières. 1852-1885.

Rapports annuels paroissiaux du diocèse de Nicolet. 1885-1955.

Rapports annuels paroissiaux du diocèse de Trois-Rivières. 1852-1885.

b) Instruments de travail

BEAUREGARD, Yves, *Bibliographie du Centre du Québec et des Bois-Francs.* Québec, IQRC, 1986, 495 p.

Le Canada ecclésiastique. Montréal, Beauchemin. Annuel.

ISAMBERT, François-André et Jean-Paul TERRENOIRE, *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France.* Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques et Éditions du CNRS, 1980, 187 p.

ROBERT, Daniel et Jean ROY, *Le diocèse de Nicolet : populations et territoires, 1851-1991.* Trois-Rivières, UQTR (Centre d'études québécoises), 1993, 257 p.

ROY, Jean, *Population municipale et paroissiale de la Mauricie. Dossier statistique : 1850-1971*. Trois-Rivières, UQTR (Centre de recherches sur la Mauricie), 1981, 236 p.

c) Concepts et méthodes

BOUCHARD, Gérard, « La dynamique communautaire et l'évolution des sociétés rurales québécoises aux 19^e et 20^e siècles. Construction d'un modèle », *RHAF*. Vol. 40, n° 1, été 1986, pp. 51-71.

BOUCHARD, Gérard, dir., et Serge Courville, collab., *La construction d'une culture: Le Québec et l'Amérique française*. Sainte-Foy, PUL (coll. Culture française d'Amérique), 1993, 445 p.

BURGUIÈRE, André, « Le changement social: brève histoire d'un concept », dans Bernard LEPETIT, *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*. Paris, Albin Michel (coll. L'Évolution de l'Humanité), 1995, pp. 127-149

CAULIER, Brigitte, « Le sentiment religieux », dans Pierre HURTUBISE et Jean-Marie LEBLANC, dir., *Status quaestionis*. Ottawa, Université Saint-Paul, 1994, pp. 46-59.

CERUTTI, Simona, « Normes et pratiques, ou de la légitimité de leur opposition », dans Bernard LEPETIT, *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*. Paris, Albin Michel (coll. L'Évolution de l'Humanité), 1995, pp. 127-149

COURVILLE, Serge, *Entre ville et campagne. L'essor du village dans les seigneuries du Bas-Canada*. Québec, PUL, 1990, 335 p.

DUMONT, Fernand, *Raisons communes*. Montréal, Boréal, 1995, 255 p.

GIRARD-DUCASSE, Francine et Louis ROUSSEAU, « Les lunettes des contrôleurs : contenus des questionnaires pastoraux montréalais avant 1880 : leur contenu et leur utilisation », *Archives*. Vol. 21, n° 3, 1990, pp. 47-69.

GOFFMAN, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne*. Tome 2 : *Les relations en public*, Paris, Éditions de Minuit et Erving Goffman (coll. Le sens commun), 1973, pp. 101-113.

- GUTTON, Jean-Pierre, *La sociabilité villageoise dans la France d'Ancien Régime*. Paris, Hachette (coll. Littératures), 1998 (1^{re} éd. 1979), 296 p.
- HARDY, René, « Note sur le concept de culture populaire », dans Gérard BOUCHARD, *La construction d'une culture, le Québec et l'Amérique française*. Québec, PUL, 1993, pp. 161-174.
- HARDY, René, Normand SÉGUIN et Pierre LANTHIER, « Les industries rurales et l'extension du réseau villageois durant la seconde moitié du XIX^e siècle », dans François LEBRUN et Normand SÉGUIN, dir., *Sociétés villageoises et rapport villes-campagnes au Québec et dans la France de l'Ouest, XVII^e-XX^e siècles*. Trois-Rivières, UQTR (Centre de recherches en études québécoises), 1987, pp. 239-253.
- HAMELIN, Louis-Edmond, *Quelques matériaux de sociologie religieuse canadienne*, Montréal, Les Éditions du Lévrier (coll. Sociologie et pastorale), 1956, 156 p.
- LAGRÉE, Michel, « La monographie diocésaine et les acquis de l'historiographie religieuse française », *SCHEC*. Session d'études 61, 1995, pp. 9-41.
- LAPERRIÈRE, Guy, « L'histoire religieuse du Québec : principaux courants, 1978-1988 », *RHAF*. Vol. 42, n° 4, printemps 1989, pp. 563-578.
- LAPERRIÈRE, Guy, « L'évolution de l'histoire religieuse au Québec depuis 1945 : le retour du pendule ? », dans Yves ROBY et Nive VOISINE, dir., *Érudition, humanisme et savoir*. Actes du colloque en l'honneur de Jean Hamelin tenu en novembre 1994. Sainte-Foy, PUL, (coll. Culture française d'Amérique), 1996, pp. 331-348.
- LE GOFF, Jacques, « Les mentalités. Une histoire ambiguë », dans Jacques LE GOFF et Pierre NOVA, dir., *Faire de l'histoire. Nouveaux objets*. Paris, Gallimard (Bibliothèque des Histoires), 1974, pp. 76-95.
- MAYEUR, Jean-Marie, dir., *L'histoire religieuse de la France 19^e-20^e siècles. Problèmes et méthodes*. Paris, Beauchesne, 1975, 290 p.
- MERCATOR, Paul, *La fin des paroisses ? Recomposition des communautés, aménagement des espaces*. Paris, Desclée de Brouwer, 1997, 190 p.

PLONGERON, Bernard, dir., *La religion populaire dans l'Occident chrétien. Approches historiques*. Paris, Beauchesne, 1976, 237 p.

RÉMY, Jean et Liliane VOYÉ, *La ville et l'urbanisation. Modalités d'analyse sociologique*. Gembloux, Duclot (coll. Nouvelles théories), 1974, 252 p.

RÉMY, Jean et Liliane VOYÉ, *Ville, ordre et violence. Formes spatiales et transactions sociales*. Paris, PUF, 1981, 238 p.

RENAUD, Gilbert, « L'inversion tranquille. Le social québécois et ses métamorphoses », dans Yvon Desrosiers, dir., *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*. Montréal, Fides, 1986, pp. 93-118.

ROY, Jean et Daniel ROBERT. « Les rapports annuels des curés et l'histoire des paroisses dans la seconde moitié du 19^e siècle », *Archives*. 16,1, juin 1984, pp. 31-53.

ROY, Jean, « Quelques influences françaises sur l'historiographie religieuse du Québec des dernières années », *RHAF*. Vol. 51, n° 2, automne 1997, pp. 301-316.

d) Religion et société : Europe

La religion populaire. Actes du colloque international du Centre national de la recherche scientifique tenu à Paris du 17 au 19 octobre 1977, no. 576, Paris, CNRS, 1979, 449 p.

AUDISIO, Gabriel, *Les Français d'hier*. Tome 2 : *Des croyants : XV^e-XIX^e siècle*. Paris, Armand Colin (coll. U), 1996, 479 p.

BECK, Robert, *Histoire du dimanche, de 1700 à nos jours*. Paris, Les Éditions de l'Atelier et Éditions ouvrières, 1997, 383 p.

BECHTEL, Guy, *La chair, le diable et le confesseur*. Paris, Plon (coll. Le doigt de Dieu), 1994, 438 p.

- BOULARD, Fernand, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*. Paris, Éditions Économie et Humanisme et Éditions ouvrières (coll. Sociologie religieuse, n° 1), 1954, 159 p.
- BOULARD, Fernand, Jean RÉMY et Michel DECREUSE, *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*. Paris, Éditions Économie et Humanisme et Éditions ouvrières (coll. Sociologie religieuse, n° 6), 1968, 213 p.
- BOUTRY, Philippe, *Prêtres et paroisses au pays du curé d'Ars*. Paris, Cerf, 1986, 706 p.
- CHALINE, Nadine-Josette, « Pratique et vie religieuse en Haute-Normandie aux 19^e et 20^e siècles », dans *Mentalités religieuses dans la France de l'ouest aux XIX^e et XX^e siècles*. Caen, Cahiers des Annales de Normandie, n°8, 1976. pp. 35-105.
- CHALINE, Nadine-Josette, René HARDY et Jean ROY, *La Normandie et le Québec vus du presbytère : correspondance inédite*. Montréal et Rouen, Boréal Express et Presses universitaires de Rouen, 1987, 210 p.
- CHOLVY, Gérard, « Du Dieu terrible au Dieu amour : une évolution de la sensibilité religieuse au XIX^e siècle », dans *Transmettre la foi*. Tome 1 : *Pastorale et prédication en France*. Actes du 109^e Congrès national des sociétés savantes tenu à Dijon en 1984, Paris, Ministère de l'Éducation nationale (Comité des travaux historiques et scientifiques), 1984, pp. 142-154.
- CHOLVY, Gérard et Yves-Marie HILAIRE, *Histoire religieuse de la France contemporaine, 1800-1880*. Toulouse, Bibliothèque historique Privat, 1985, 351 p.
- DAVIE, Grace et Danièle HERVIEU-LÉGER, dir., *Identités religieuses en Europe*. Paris, Éditions La Découverte (coll. Recherches), 1996, 335 p.
- DELPAL, Bernard, *Entre paroisse et commune. Les catholiques de la Drôme au milieu du XIX^e siècle*. Valence, Éditions du Peuple libre (Centre André-Latreille), 1989, 296 p.
- DELUMEAU, Jean, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIII^e-XVIII^e siècle*. Fayard et Librairie Générale Française (coll. Le Livre de Poche références, n° 2635), 1992 (1^{re} éd. 1964), 159 p.

- DÉSERT, Gabriel, « Ruraux, religion et clergé dans le diocèse de Bayeux au XIX^e siècle », dans *Mentalités religieuses dans la France de l'Ouest aux XIX^e et XX^e siècles*. Caen, Cahiers des Annales de Normandie, n° 8, 1976. pp. 35-105.
- GIBSON, Ralph, « Rigorisme et liguorisme dans le diocèse de Périgueux XVII^e-XIX^e siècles », *Revue d'histoire de l'Église de France*. Vol. LXXV, n° 195, juillet-décembre 1989, pp. 315-342.
- GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*. Paris, Cerf, 1983, 298 p.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle et Françoise CHAMPION, collab., *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris, Cerf (coll. Sciences humaines et religions), 1987, 395 p.
- HILAIRE, Yves-Marie, *Le temps retrouvé. Vingt quatre regards sur deux siècles d'histoire religieuse et politique*. Lille, Revue du Nord (Hors série, coll. Histoire, n° 14), 1998, 323 p.
- JULIA, Dominique, « Déchristianisation ou mutation ? L'exemple du bassin parisien au XVIII^e siècle », dans *Croyances, pouvoirs et société. Des Limousins aux Français. Étude offertes à Louis Pérouas*. Textes réunis par Michel CASSAN, Jean BOUTIER et Nicole LEMAÎTRE. Treignac, Éditions Les Monédières (coll. En d'autres temps), 1988, pp. 185-239.
- LAGRÉE, Michel, « Religion populaire et populisme religieux au 19^e siècle », dans Jean DELUMEAU, dir., *Histoire vécue du peuple chrétien*. Toulouse, Édition Privat, 1979, pp. 157-178.
- LAGRÉE, Michel, « Exilés dans leur patrie (1880-1920) », dans François LEBRUN, dir., *Histoire des catholiques en France*. Toulouse, Édition Privat, 1980, pp. 369-411.
- LAGRÉE, Michel, *Religion et culture en Bretagne 1850-1950*. Paris, Fayard, 1992, 601 p.

- LANGLOIS, Claude, « Permanences, renouveaux et affrontements (1830-1880) », dans François LEBRUN, dir., *Histoire des catholiques en France*. Toulouse, Édition Privat, 1980, pp. 291-368.
- LANGLOIS, Claude, « Histoire d'un indice, indice d'une histoire : le délai de baptême », dans *Croyances, pouvoirs et société. Des Limousins aux Français. Étude offertes à Louis Pérouas*. Textes réunis par Michel CASSAN, Jean BOUTIER et Nicole LEMAÎTRE. Treignac, Éditions Les Monédières (coll. En d'autres temps), 1988, pp. 59-71.
- LE BRAS, Gabriel, *Études de sociologie religieuse*. Paris, PUF, 1955-1956, 2 tomes.
- LE BRAS, Gabriel, *L'Église et le village*. Paris, Flammarion, 1976, 289 p.
- LEBRUN, François, « La prédication au XVIII^e siècle », dans Jean DELUMEAU, dir., *Histoire vécue du peuple chrétien*. Toulouse, Édition Privat, 1979, pp. 43-66.
- LE GOFF, Jacques et René RÉMOND, dir., *Histoire de la France religieuse*. Tome 3 : *Du roi Très Chrétien à la laïcité républicaine (XVIII^e-XIX^e siècle)*. Paris, Seuil, 1991, 556 p.
- LEMAIRE, Jean-Marie et Charles TEISSEYRE, « La pratique religieuse en Agenais et en Gascogne au 19^e siècle », dans Pierre GUILLAUME, éd., *Le diocèse au Québec et en France aux 19^e et 20^e siècles*. Bordeaux, Éditions Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine (Centre d'études canadiennes de Bordeaux, n° 138), 1990, pp. 103-127.
- LOUPÈS, Philippe, *La vie religieuse en France au XVIII^e siècle*. Paris, SEDES (coll. Regards sur l'histoire), 1993, 229 p.
- MARCILHACY, Christiane, *Le diocèse d'Orléans au milieu du XIX^e siècle. Les hommes et leurs mentalités*. Paris, Sirey (coll. Histoire et sociologie de l'Église, vol. 5) 1965, 501 p.
- MENDRAS, Henri, « L'influence des divers courants migratoires sur la vie religieuse des campagnes », dans *Paroisses urbaines, paroisses rurales*. Actes de la 5^e conférence internationale de sociologie religieuse tenue à Louvain les 31 août, 1^{er} et 2 septembre 1956, Paris, Casterman, 1958, pp. 154-159.

PÉROUAS, Louis, « Clergé et peuple creusois du XV^e au XX^e siècle. De l'osmose à l'agressivité », dans Jean DELUMEAU, dir., *Histoire vécue du peuple chrétien*. Toulouse, Édition Privat, 1979, pp. 127-155.

PINARD, Liliane, *Les mentalités religieuses du Morvan au XIX^e siècle (1830-1914)*. Dijon, Éditions universitaires de Dijon (Académie du Morvan), 1997, 627 p.

PIERRARD, Pierre, *La vie quotidienne du prêtre français au XIX^e siècle, 1801-1905*. Paris, Hachette, 1986, 488 p.

e) Religion et société : Québec

BAILLARGEON, Stéphane, *Entretien avec Louis Rousseau. Religion et modernité au Québec*. Montréal, Liber (coll. De vive voix), 1994, 150 p.

BÉLANGER, Noël et Nive VOISINE, *Le diocèse de Rimouski (1867-1992)*. Rimouski, Archevêché de Rimouski, 1994, 352 p.

BOUCHARD, Gérard et Michel BERGERON, « Les rapports annuels des paroisses et l'histoire démographique saguenayenne : étude critique », *Archives*. Vol. 10, n° 3, décembre 1978, pp. 5-31.

BRODEUR, Raymond, « Catéchisme et changement culturel », *SCHEC*. Session d'études 56, 1989, pp. 7-20.

BRODEUR, Raymond, dir., *Les catéchismes au Québec, 1702-1963*. Sainte-Foy et Paris, Presses de l'Université Laval et Éditions du CNRS, 1990, 456 p.

BRODEUR, Raymond et Brigitte CAULIER, « L'enseignement religieux, de Rome au Québec : des enjeux européens pour un espace québécois (XVII^e-XX^e siècle) », dans Serge COURVILLE et Normand SÉGUIN, dir., *Espace et culture\Space and culture*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval (coll. Géographie historique), 1995, pp. 145-154.

BRODEUR, Raymond et Brigitte CAULIER, « Des catéchismes à l'enseignement religieux », dans Raymond BRODEUR et Brigitte CAULIER, dir., *Enseigner le catéchisme. Autorités et institutions XVI^e-XX^e siècles*. Sainte-Foy et Paris, PUL et Cerf, 1997, pp. 13-21

- BRODEUR, Raymond, « Acteurs et enjeux de la "régulation" de l'enseignement religieux », dans Raymond BRODEUR et Brigitte CAULIER, dir., *Enseigner le catéchisme. Autorités et institutions XVI^e-XX^e siècles*. Sainte-Foy et Paris, PUL et Cerf, 1997, pp. 35-54.
- CAULIER, Brigitte, *Les confréries de dévotion à Montréal du 17^e au 19^e siècle*. Thèse de Ph.d. (Histoire), Montréal, Université de Montréal, 1986, 586 p.
- CAULIER, Brigitte, « Les confréries de dévotion et l'éducation de la foi », *SCHEC*. Sessions d'étude 56, 1989, pp. 97-112.
- CAULIER, Brigitte, « Bâtir l'Amérique des dévots. Les confréries de dévotions montréalaises depuis le Régime français », *RHAF*. Vol. 46, n° 1, été 1992, pp. 45-66.
- CAULIER, Brigitte, « Enseigner le catéchisme dans le système scolaire confessionnel au Québec (XIX^e-XX^e siècles) », dans Raymond BRODEUR et Brigitte CAULIER, dir., *Enseigner le catéchisme. Autorités et institutions XVI^e-XX^e siècles*, Sainte-Foy et Paris, PUL et Cerf, 1997, pp. 265-284.
- CHARRON, André, « La paroisse : une structure intermédiaire ouvrant sur d'autres lieux où faire église. L'éclairage de l'histoire », dans Gilles ROUTHIER, dir., *La paroisse en éclats*. Outremont, Novalis (coll. Théologies pratiques, n° 5), 1995, pp. 13-39.
- CLICHE, Marie-Aimée, *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France : Comportements populaires et encadrement ecclésial dans le gouvernement de Québec*. Québec, PUL (coll. Ethnologie de l'Amérique française), 1988, 354 p.
- COURCY, Raymond, « L'Église catholique au Québec : de la fin d'un monopole au redéploiement dans une société plurielle », *Comparative Canadian Studies/Études canadiennes comparées. Canadian Issues/Thèmes canadiens : Religion/culture*. Actes du Colloque de l'Institut ontarien des études en éducation tenu à Toronto du 23 au 26 mai 1984, Ottawa, Associations des études canadiennes, vol. 7, 1985, pp. 86-98.
- DENAULT, Bernard et Benoît LÉVESQUE, *Éléments pour une sociologie des communautés religieuses du Québec*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal et Université de Sherbrooke, 1975, 220 p.

- DESDOITS, Anne-Marie, « Pratique sociales et religieuses au pays de Caux et au Québec dans la première moitié du XX^e siècle », dans François LEBRUN et Normand SÉGUIN, éd., *Sociétés villageoises et rapports villes-campagnes au Québec et dans la France de l'Ouest, XVII^e-XX^e siècles*. Actes du colloque franco-québécois tenu à Québec en 1985, Trois-Rivières, UQTR (Centre de recherches en études québécoises), 1987, pp. 305-310.
- DORION, Jacques, *Les écoles de rang au Québec*. Montréal, Éditions de l'Homme, 1979, 428 p.
- DUFOUR, Andrée, *Tous à l'école. État, communautés rurales et scolarisation au Québec de 1826 à 1859*. Montréal, Éditions Hurtubise HMH Ltée, Cahiers du Québec, (coll. Psychopédagogie), 1996, 271 p.
- DUMONT, Fernand et Gérald FORTIN, « Un sondage de la pratique religieuse en milieu urbain », *Recherches sociographiques*. Vol. 1, n° 4, octobre-décembre 1960, pp. 500-502.
- DUMONT, Fernand, « La religion dans une culture en mutation », *Critère*. Vol. 32, automne 1981, pp. 99-113.
- DUMONT, Fernand, « Mutation de la culture religieuse au Québec », *Comparative Canadian Studies/Études canadiennes comparées.Canadian Issues/Thèmes canadiens : Religion/culture*. Actes du Colloque de l'Institut ontarien des études en éducation tenu à Toronto du 23 au 26 mai 1984, Ottawa, Associations des études canadiennes, vol. 7, 1985, pp. 10-21.
- DUMONT, Micheline et Marie-Paule MALOUIN, « Évolution et rôle des congrégations religieuses enseignantes féminines au Québec, 1840-1960 », *SCHEC*. Session d'études 50, 1983, pp. 201-230.
- DUPONT, Pascale, *Conformité et déviance. La pratique religieuse au Saguenay, 1886-1951*. M.A. (Études régionales), Chicoutimi, Université du Québec à Chicoutimi, 1995, 172 p.
- FAHMY-EID, Nadia, « Ultramontanisme, idéologie et classes sociales ». *RHAF*. Vol. 29, n° 1, été 1975, pp. 49-68.

- FERRETTI, Lucia, « Mariages et cadre de vie familial dans une paroisse ouvrière montréalaise : Sainte-Brigide, 1900-1914 », *RHAF*. Vol. 39, n° 2, automne 1985, pp. 233-251.
- FERRETTI, Lucia, *Entre voisin. La société paroissiale en milieu urbain : Saint-Pierre-Apôtre de Montréal, 1848-1930*. Montréal, Boréal, 1992, 264 p.
- FERRON, Madeleine, « La religion populaire : opium du peuple ou facteur de civilisation ? Point de vue de Madeleine Ferron », *Critère*. Vol. 32, automne 1981, pp. 126-131.
- GAGNON, Serge et René HARDY, dir., *L'Église et le village au Québec, 1850-1930. L'enseignement des cahiers de prônes*. Montréal, Leméac, 1979, 174 p.
- GAGNON, Serge, *Plaisir d'amour et crainte de Dieu. Sexualité et confession au Bas-Canada*. Sainte-Foy, PUL, 1990, 202 p.
- GAGNON, Serge, « L'école élémentaire québécoise au XIX^e siècle », dans Pierre LANTHIER et Guildo ROUSSEAU, dir., *La culture inventée. Les stratégies culturelles aux 19^e et 20^e siècles*. Québec, IQRC, 1992, pp. 135-153.
- GRISE, Jacques, *Les conciles provinciaux de Québec et l'Église canadienne 1851-1886*. Montréal, Fides (coll. Essais de recherches, section Histoire), 1979, 454 p.
- HAMELIN, Jean, « Société en mutation. Église en redéfinition. Le catholicisme québécois contemporain, de 1940 à nos jours », dans Guy-Marie Oury, dir., *La croix et le Nouveau-Monde. Histoire religieuse des francophones d'Amérique du Nord*. Chambray et Montréal, CLD et CMD, 1987, 249 p.
- HAMELIN, Louis-Edmond, « Évolution numérique séculaire du clergé catholique dans le Québec », *Recherches sociographiques*. Vol. 2, avril-juin 1961, pp. 189-241.
- HARDY, René, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*. Montréal, Boréal, 1999, 284 p.
- HARVEY, Julien, « Le Québec, devenu un désert spirituel ? », dans Fernand Dumont, dir., *La société québécoise après 30 ans de changement*. Québec, IQRC, 1989, pp. 153-161.

- HUBERT, Ollivier, *Le rite institutionnalisé. La gestion des rites religieux par l'Église catholique du Québec, 1703-1851*. Thèse de Ph.d. (Histoire), Québec, Université Laval, 1997, 407 p.
- HUDON, Christine, « Prêtres et prêteurs au XIX^e siècle », *Histoire sociale/Social History*. Vol. 26, n° 52, novembre 1993, pp. 229-246.
- HUDON, Christine, *Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820-1875*. Sillery, Septentrion, 1996, 469 p.
- JONCAS, Paul et Jules BÉLANGER, collab., *Les 75 ans du diocèse de Gaspé de M^{sr} François-Xavier Ross à M^{sr} Raymond Dumais, 1922-1997*. Gaspé, Fondation du diocèse de Gaspé, 1998, 311 p.
- HAMELIN, Jean et Nicole GAGNON, *Le xx^e siècle*. Tome 1 : 1898-1940, dans Nive Voisine, dir., *Histoire du catholicisme québécois*. Montréal, Boréal, 1984, 504 p.
- HAMELIN, Jean, *Le xx^e siècle*. Tome 2 : 1940 à nos jours, dans Nive Voisine, dir., *Histoire du catholicisme québécois*. Montréal, Boréal Express, 1984, 425 p.
- INIZAN, Jean-François, *L'évolution des pratiques religieuses dans le diocèse de Joliette, 1850-1960*. Mémoire de M.A. (Histoire), Rennes, Université de Rennes 2, 1998, 116 p.
- LABERGE, Gilles, *La vie religieuse dans la paroisse de la Nativité de La Prairie, 1854-1877 : religiographie historique*. Mémoire de M.A. (Sciences religieuses), Montréal, UQAM, 1987, 226 p.
- LACROIX, Benoît et Jean SIMARD, dir., *Religion populaire, religion de clercs ?* Québec, IQRC, 1984, 444 p.
- LAPERRIÈRE, Guy, « Religion, nationalisme et culture populaire au Québec », *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*. Vol. 27, n° 3, automne 1992, pp. 115-127.
- LEMIEUX-MICHAUD, Denise, « La religion dans la socialisation de l'enfant québécois au XIX^e siècle », *SCHEC*. Session d'études 46, 1979, pp. 5-24.

- LITALIEN, Roland, *Le prêtre québécois à la fin du XIX^e siècle*. Montréal, Fides, 1970, 219 p.
- MOREUX, Colette, *Fin d'une religion ? Monographie d'une paroisse canadienne-française*. Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1969, 485 p.
- NELSON, Wendie, The « guerre des éteignoirs » : School Reform and Popular Resistance in Lower Canada, 1841-1850. Mémoire de M.A. (Histoire), Burnaby, Simon Fraser University, 1989, 149 p.
- ROUSSEAU, Louis, « La conduite pascalle dans la région montréalaise, 1851-1865 : un indice des mouvements de la ferveur religieuse », dans Roland LITALIEN, dir., *L'Église de Montréal, aperçus d'hier et d'aujourd'hui : 1836-1986*. Montréal, Fides, 1986, pp. 270-284.
- ROUSSEAU, Louis, « À l'origine d'une société maintenant perdue : le réveil religieux montréalais de 1840 », dans Yvon Desrosiers, dir., *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*. Montréal, Fides, 1986, pp. 71-92.
- ROUSSEAU, Louis, « Les missions populaires de 1840-42 : acteurs principaux et conséquences », *SCHEC*. Session d'études 53, 1986, pp. 7-21.
- ROUSSEAU, Louis, « Crise et réveil religieux dans le Québec du 19^e siècle », *Interface*. Vol. 11, n° 1, janvier-février 1990, pp. 24-31.
- ROUSSEAU, Louis, « Les rapports entre le "réveil" et la réorganisation ecclésiale dans le Québec du 19^e siècle », dans Pierre GUILLAUME, éd., *Le diocèse au Québec et en France aux 19^e et 20^e siècles*. Bordeaux, Éditions Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine (Centre d'Études canadiennes de Bordeaux, n° 138), 1990, pp. 7-14.
- ROUSSEAU, Louis, et Frank W. REMIGGI, dir., *Atlas historique des pratiques religieuses. Le Sud-Ouest du Québec au XIX^e siècle*. Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1998, 235 p.
- ROY, Jean, « La dîme comme prélèvement ecclésiastique », dans Serge Courville et normand Séguin, dir., *La paroisse*. Sainte-Foy, PUL et Fond Gérard-Dion (coll. Atlas historique du Québec), 2001, pp. 176-189.

- RUDEL, David-Thierry, *Le protestantisme français au Québec, 1840-1919 : "images" et témoignages*. Ottawa, Division histoire du Musée national de l'homme (coll. Mercure-Histoire, n° 36), 1983, 75 p.
- SAVARD, Pierre, « La vie du clergé québécois au XIX^e siècle », *Recherches sociographiques*. Vol. 8, 1967, pp. 259-273.
- SÉGUIN, Normand, *La conquête du sol au 19^e siècle*. Montréal, Boréal Express, 1977, 295 p.
- SYLVAIN, Philippe et Nive VOISINE, *Le XIX^e siècle*. Tome 2 : *Réveil et consolidation, 1840-1898*. Nive Voisine, dir., *Histoire du catholicisme québécois*. Montréal, Boréal, 1991, 507 p.
- VOISINE, Nive, *Histoire de l'Église catholique au Québec 1608-1970*. Montréal, Fides, 1971, 112 p.
- WERNER, Normand, « La sécularisation au Québec : un héritage sans projet », *Critère*. Vol. 32, automne 1981, pp. 79-87.
- WIEN, Tom, « Visites pastorales et production agricole au Canada vers la fin du XVIII^e siècle », dans François LEBRUN et Normand SÉGUIN, dir., *Sociétés villageoises et rapports villes-campagnes au Québec et dans la France de l'Ouest, XVII^e-XX^e siècles*. Actes du colloque franco-québécois tenu à Québec en 1985, Trois-Rivières, UQTR (Centre de recherches en études québécoises), 1987, pp. 183-194.

f) Société et religion : diocèse de Trois-Rivières et de Nicolet

- BERGERON, René, *Encadrement clérical en contexte d'urbanisation à Shawinigan, 1908-1930*, M.A. (Études québécoises), Trois-Rivières, UQTR, 1997, 166 p.
- BIRON, Hervé, *Grandeurs et misères de l'Église trifluvienne (1615-1947)*. Trois-Rivières, Éditions trifluviennes, 1947, 242 p.
- FLEURENT, Maurice, *Le clergé du diocèse de Nicolet, 1885-1994. Notices biographiques*. Nicolet, Séminaire de Nicolet, 1994, 511 p.

FRÉCHETTE, Denis, « Une église protestante à Nicolet : Saint-Barthélémy », *Les cahiers nicolétains*. Vol. 1, n° 3, octobre 1979, pp. 5-14.

FRÉCHETTE, Denis, « Les protestants dans la Seigneurie de Nicolet », *SCHEC*. Session d'études 52, 1985, pp. 69-76.

FRÉCHETTE, Denis, *Le diocèse de Nicolet, 1885-1985*. Nicolet, Société d'histoire régionale de Nicolet, 1985, 363 p.

GRAVEL, Albert, *Aux sources de notre histoire religieuse dans les Cantons de l'Est*. Sherbrooke, Apostolat de la Presse, 1952, pp. 19 à 28.

HARDY, René, « L'ultramontanisme de Laflèche : genèse et postulats d'une idéologie », *Recherches sociographiques*. Vol. 10, n° 2-3, mai-décembre 1969, pp. 197-206.

HARDY, René et Jean ROY, « Encadrement social et mutation de la culture religieuse en Mauricie, 1850-1900 », dans Yvan LAMONDE, dir., *Les régions culturelles*. Québec, IQRC (coll. Questions de culture, n° 5), 1983, pp. 61-79.

HARDY, René et Jean ROY, « Mutation de la culture religieuse en Mauricie, 1850-1900 » dans Joseph GOY, Jean-Pierre WALLOT et Rolande BONNAIN, dir., *Évolution et éclatement du monde rural : Structures, fonctionnement et évolution différentielle des sociétés rurales françaises et québécoises 17^e-18^e siècles*. Actes du colloque franco-québécois d'histoire rurale comparée tenu à Rochefort-sur-mer en 1982, Paris et Montréal, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales et PUM, 1986, pp. 397-415.

LABRÈQUE, Marie-Paule, « Les églises dans les Cantons de l'Est (1800-1860) », *SCHEC*. Session d'études 41, 1974, pp. 87-103.

LABRÈQUE, Marie-Paule, « La dîme dans Saint-Frédéric de Drummondville au temps des missionnaires », *Les cahiers nicolétains*. Vol. 4, n° 1, mars 1982, pp. 2-12.

LAGANIÈRE, André, *Les missionnaires colonisateurs dans les Bois-Francs, 1840-1870*. M.A. (Sciences religieuses), Montréal, Université du Québec à Montréal, 1979, 212 p.

- LESSARD, Claude, *Le collège-séminaire de Nicolet, 1863-1935*. Ph.d. (Histoire), Québec, Université Laval, 1970, 717 p.
- LESSARD, Claude, « Les élèves du séminaire de Nicolet : leur origine sociale, leur persévérance (1803-1969) », *Revue d'ethnologie du Québec*. Vol. 3, 1976, pp. 27-50.
- LESSARD, Claude, *Le séminaire de Nicolet, 1803-1969*. Trois-Rivières, Éditions du Bien Public, 1980, 527 p.
- LOUIS, Martin, *Jean Rimbault, curé à Nicolet de 1806 à 1841*. M.A. (Histoire), Montréal, Université de Montréal, 1977.
- LEFEBVRE, Amédée, *L'épopée des Canadiens français dans les Cantons de l'Est : cent ans de vie religieuse : 1816-1916*. s.l., s.n., s.d.
- MAGNAN, Antonio et Georges PANNETON, *Le diocèse de Trois-Rivières. Biographies sacerdotales, organisation diocésaine, notes historiques*. Trois-Rivières, Édition du Bien Public, 1953, 377 p.
- MORIN, Michel, « Calixte Marquis », *Les cahiers nicolétains*. Vol. 3, n° 1, mars 1981, pp. 5-19.
- MORIN, Michel, *Calixte Marquis, colonisateur des Cantons de l'Est, 1850-1870*. M.A. (Histoire), Université de Sherbrooke, 1980, 139 p.
- PANNETON, Georges et Antonio MAGNAN, *Diocèse de Trois-Rivières, 1851-1957*. Trois-Rivières, Éditions du Bien Pubic, 1953, 337 p.
- ROBERT, Daniel, *Les préoccupations pastorales des évêques de Trois-Rivières, à travers les procès-verbaux de visites, 1852-1898*. M.A. (Histoire), Trois-Rivières, UQTR, 1982, 307 p.
- ROY, Jean, « Le clergé nicolétain, 1885-1904 : aspects sociographiques », *RHAF*. Vol. 35, n° 3, décembre 1981, pp. 383-395.
- ROY, Jean, « Les revenus des cures du diocèse de Nicolet, 1885-1904 », *SCHEC*. Session d'études 52, 1985, pp. 51-67.

- ROY, Jean, « Religion et vie quotidienne à Saint-Boniface au XIX^e siècle : une contribution à l'étude de la piété populaire en Mauricie », dans François LEBRUN et Normand SÉGUIN, dir., *Sociétés villageoises et rapports villes-campagnes au Québec et dans la France de l'Ouest, XVII^e-XX^e siècles*. Actes du colloque franco-québécois tenu à Québec en 1985, Trois-Rivières, UQTR (Centre de recherches en études québécoises), 1987, 409-416.
- ROY, Jean et Daniel ROBERT, « Deux évêques trifluviens en visite : Thomas Cooke, Louis-François Laflèche et la gestion des paroisses (1852-1898) » *SCHEC*. Session d'études 57, 1990, pp. 89-110.
- ROY, Jean, « L'invention du pèlerinage de la Tour des Martyrs de Saint-Célestin (1898-1930) », *RHAF*, Vol. 43, n^o 4, printemps 1990, pp. 487-507.
- ROY, Jean, « Mutation et déclin de la solidarité religieuse : la fréquentation de la Tour des Martyrs de Saint-Célestin », Roger LEVASSEUR, dir., *De la sociabilité. Spécificité et mutations*. Montréal, Boréal, 1990, pp. 121-135.
- ROY, Jean et Christine HUDON, « Pastorale et vie religieuse dans les missions des townships au XIX^e siècle », dans Serge COURVILLE et Normand SÉGUIN, dir., *Espace et culture\Space and culture*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval (coll. Géographie historique), 1995, pp. 165-174.
- SAVAËTE, Arthur, dir., *Voix canadiennes vers l'abîme*. Tome 10 : *Vie de M^{sr} Laflèche, ses contrariétés et ses œuvres*. Paris, s.n., s.d., 624 p.
- SCHEC, *Figures nicolétaines*. Nicolet, SCHEC, 1944, 196 p.
- VOISINE, Nive, *Louis-François Laflèche, deuxième évêque de Trois-Rivières*. Tome 1 : *Dans le sillage de Pie IX et de M^{sr} Bourget (1818-1878)*. Saint-Hyacinthe, Edisem, 1980, 320 p.
- VOISINE, Nive, « Un diocèse divisé contre lui-même, Trois-Rivières (1852-1885) », *Revue de l'Université d'Ottawa*. Vol. 47, n^{os} 1-2, janvier-avril 1977, pp. 226-236.
- VOISINE, Nive, « La création du diocèse de Nicolet (1885) », *Les cahiers nicolétains*. Vol. 5, n^o 1, mars 1983, pp. 3-41.

VOISINE, Nive, « La création du diocèse de Nicolet (suite) », *Les cahiers nicolétains*. Vol. 6, n° 4, décembre 1984, pp. 147-181 et pp. 182-214.

WINGTENS-KLIMOV, Claude, *Pouvoir et encadrement religieux et moral des curés de Nicolet d'après les cahiers de prônes, 1875-1910*. M.A. (Études québécoises), Trois-Rivières, UQTR, 1982, 106 p.

g) Espace, économie et société : Centre du Québec

BERGERON, Arthur, *Pierreville, 1853-1953. Un siècle de vie paroissiale et l'aurore du suivant*. Trois-Rivières, Éditions du Bien Public, 1988 (1re éd. 1960), 254 p.

BLANCHARD, Raoul, *Le centre du Canada français. « Province de Québec »*. Montréal, Librairie Beauchemin Ltée, 1947, 577 p.

BOILEAU, Gilles, *La population du diocèse de Nicolet*. Nicolet, Séminaire social Pie XII, 1965, 222 p.

CAMIRAND, Gérard, *Monographie de la région des Bois-Francs*. Montréal, École des Hautes Études Commerciales, 1940, 61 p.

CARON, Ivanhoé, *La colonisation de la province de Québec*. Sainte-Foy, Association des cadres scolaires du Québec, 1923-27, 2 vol.

CHARLAND-RAJOTTE, Ernestine, *Drummondville. 150 ans de vie quotidienne au cœur du Québec*. Drummondville, Éditions des Cantons, 1972, 153 p.

COMITÉ EXÉCUTIF DU CENTENAIRE DE VICTORIAVILLE, *Album-historique du centenaire de Victoriaville, 1861-1961*. Victoriaville, s. n., 1961, 176 p.

DE L'ISLE, Gilles, *Arthabaska et son élite, seconde partie du XIX^e siècle*. Mémoire M.A. (Études québécoise), Trois-Rivières, UQTR, 1991, 155 p.

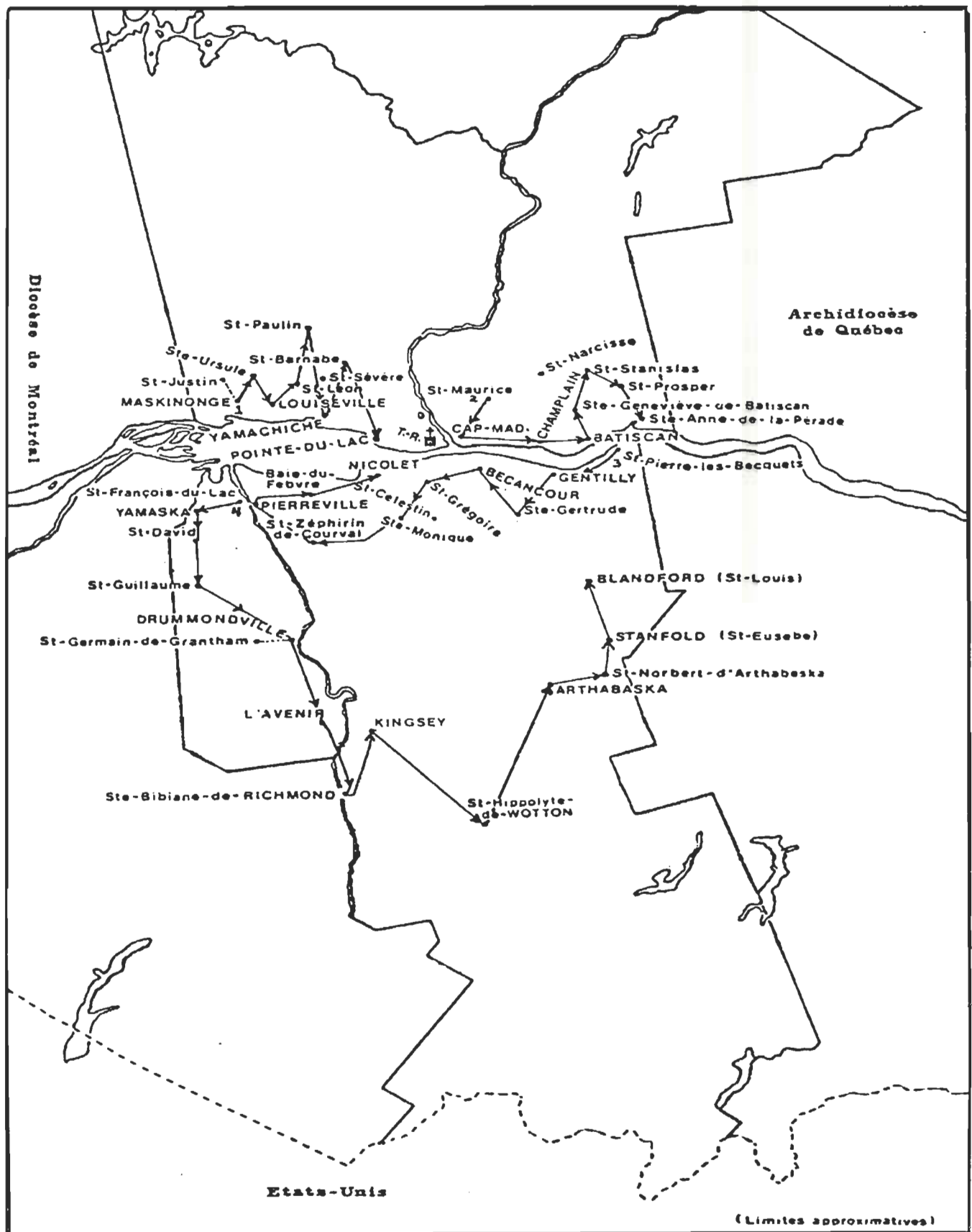
DESHAIES, Marcel, *Ma paroisse Bécancour 1722-1977*. s. l., s. n., 1977, 72 p.

DUHAIME, Jacques, *"Les habitants de l'Isle". Sainte-Angèle de Laval*. Trois-Rivières, Éditions du Bien Public, 1970, 187 p.

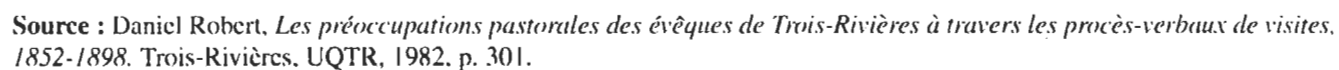
- GADOURY, Marc et François LACHANCE, *Bécancour, une ville au riche patrimoine*. Bécancour, Ville de Bécancour, 1995, 6 brochures.
- GAMELIN, Alain, *La compagnie des moulins à vapeur de Pierreville 1866-1906*. M.A. (Études québécoises), Trois-Rivières, UQTR, 1990, 112 p.
- GAUTHIER, Guy, *Dynamique d'un espace urbain : Drummondville et sa région : étude d'une ville moyenne*. Nice, Université de Nice, 1980, 557 p.
- GIRARD, Jacques, *Géographie de l'industrie manufacturière du Québec*. Québec, Ministère de l'Industrie et du Commerce, 1970, 2 vol.
- HOUDE, Pierre, *Le comté de Nicolet. Peuplement et variations démographiques*. M.A. (Géographie), Québec, Université Laval, 1959, 88 p.
- HUGHES, Everett C., *La rencontre de deux mondes. La crise d'industrialisation du Canada français*. Montréal, Boréal Express, 1972, 384 p.
- LABRÈQUE, Marie-Paule, « La colonisation des Cantons de l'Est », *Le patrimoine express*. Vol. 5, n° 6, juillet-août 1984, pp. 17-21.
- LÉTOURNEAU, Firmin, *Comté de Nicolet : enquête économique et sociale*. Montréal, Fides, 1960, 200 p.
- MAILHOT, Charles-Édouard, *Les Bois-Francs*. Arthabaska, Imprimerie d'Arthabaska, 1968, 382p.
- MARTEL, Jules, *Histoire du système routier des Cantons de l'Est avant 1855*. Victoriaville, s. n., 1960, 262 p.
- MILOT, Maurice, *Les forges de Drummondville 1880-1911 : fin d'une industrie artisanale au Québec*. M.A. (Études québécoises), Trois-Rivières, UQTR, 1984, 388 p.
- SAINT-JEAN, Charles A., *Drummondville 1815-1990, ses origines et son développement*. Drummondville, L'Intermédiaire, 1990, 103 p.

Annexes

Itinéraires de quelques tournées de visites pastorales, 1853-1855



Source : Daniel Robert, *Les préoccupations pastorales des évêques de Trois-Rivières à travers les procès-verbaux de visites, 1852-1898*, Trois-Rivières, UQTR, 1982, p. 297.



Liste 1
Les paroisses retenues pour l'enquête par ordre de leur érection

- 1700 Mission Saint-François-de-Sales (Odanak¹)
- 1722 La-Nativité-de-la-Bonne-Vierge-Marie-de-Bécancour (Bécancour)
- 1753 Saint-Antoine-de-Padoue (La Baie ou Baie-du-Febvre)
- 1784 Saint-Édouard (Gentilly)
- 1802 Saint-Grégoire-le-Grand (Saint-Grégoire)
- 1831 Saint-David
- 1833 Saint-Guillaume
- 1833 Saint-Michel-d'Yamaska (Yamaska)
- 1848 Saint-Louis-de-Blandford
- 1850 Saint-Célestin
- 1850 Saint-Paul-de-Chester (Chesterville)
- 1850 Saint-Pierre-de-Durham (L'Avenir)
- 1851 Saint-Christophe-d'Arthabaska (Arthabaska)
- 1854 Saint-Thomas-de-Pierreville (Pierreville)
- 1856 Saint-Frédéric-de-Drummondville (Drummondville)
- 1857 Saint-Patrice-de-Tingwick (Tingwick)
- 1863 Saint-Fulgence-de-Durham (Durham-Sud)
- 1864 Saint-Jean-L'Évangéliste (Wickham)
- 1865 Sainte-Victoire-d'Arthabaska (Victoriaville)
- 1868 Sainte-Angèle-de-Laval
- 1886 Saint-Aimé (Kingsey-Falls)

¹ La mission est desservie par les curés de Saint-Thomas-Pierreville de 1848 jusqu' en 1895 alors qu'un desservant résidant y est nommé.

Liste 2
Date d'implantation des communautés religieuses
dans le diocèse nicolétain de 1852 à 1955

1853	Soeurs de l'Assomption de la Sainte-Vierge
1870	Soeurs de la Congrégation de Notre-Dame
1872	Frères du Sacré Coeur
1875	Soeurs de la Charité d'Ottawa Soeurs de la Présentation de Marie
1877	Frères des Écoles chrétiennes
1884	Soeurs Hospitalières de Saint-Joseph
1886	Soeurs Grises de Montréal
1896	Soeurs Adoratrices du Précieux-Sang
1898	Petites Soeurs de la Sainte-Famille
1906	Frères de la Charité
1920	Compagnie de Marie (Montfortains)
1926	Soeurs Missionnaires Notre-Dame des Anges
1939	Missionnaires du Sacré Coeur
1944	Soeurs de Notre-Dame du Bon Conseil
1946	Soeurs de Sainte-Jeanne d'Arc
1948	Soeurs Franciscaines de l'Immaculée-Conception
1951	Frères de l'Instruction chrétienne
1952	Filles de la Sagesse
1955	Missionnaires fils du Coeur Immaculée de Marie (Clarétains)

Source : Denis Fréchette, *Le diocèse de Nicolet, 1885-1985*. Nicolet, Société d'histoire régionale de Nicolet, 1985, pp. 235-259.